نظرية المعرفة عند ابن رشد

وتأويلها لدى توماس الأكويني

تأليف

الدكتور محمود قاسم

عميد كلية دار العلوم

جامعة القاهرة



الدكتور محمود قاسم
عميد كلية دار العلوم
بجامعة القاهرة

نظرية المعرفة عند ابن رشد

وتأويلها لدى توماس الأكويني

ملتزمة الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد بك فريد (عماد الدين سابقاً)

مطبعة مخيمر ت ٩٠١١٩٣

بسم الله الرحمن الرحيم

القسم الأول

الفصل الأول

تمهيد عام

١ — نظرية الكون والمعرفة

إن نظرية المعرفة عند فلاسفة الإسلام ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنظريتهم فى الكون . وإذا نحن أردنا أن نحيط علما بنظرية المعرفة لدى أمثال ابن سينا أو الفارابي أو ابن باجة أو ابن رشد وجب علينا ، قبل كل شيء ، أن نتبين نظرة كل منهم إلى العالم . فلقد كانت فكرة فلاسفة المسلمين السابقين لابن رشد عن الكون لا تشبه بحال ما فكرة أرسطو فى هذه المسألة . ذلك أن نظريتهم فى الفيض ، تلك النظرية الشهيرة التى تفسر لنا كيف وجدت الكثرة فى العالم ابتداء من موجود واحد — قد لعبت دوراً كبير الأهمية فى توجيه الفلسفة الإسلامية توجيها حاسماً نحو نوع من التصوف ذى طابع خاص كل الخصوص .

ومن المؤكد أن نظرية الفيض هذه كانت أساساً بنى عليه هؤلاء الفلاسفة آراءهم فى النفس والعقل الفعال ، والعقل المادى أو الهيولانى ، والعقل المكتسب . كذلك كانت منبعاً لنظرية تعرف باسم وحدة العقل أو العقل الكلى ، وهى تذهب إلى أن جميع أفراد البشر يشتركون فى عقل واحد . ونقول فى كلمات قليلة إن فكرة النفس الكلية التى يشترك فيها الناس جميعاً وفكرة المعرفة عن طريق نوع من الفيض أو المدد الإلهى ، وكثيراً من النظريات الأخرى قد نبعت ، فى التحليل الأخير ، من تلك النظرية سالفة الذكر .

٢ ــ ابن رشد يرفض نظرية الفيض

إن هناك خطأ جسيماً فى تاريخ الفلسفة الإسلامية وقع فيه للأسف كثير من مؤرخى هذه الفلسفة ، من أمثال « مونك » (Munk) ورينان (Renan) ، ومن سلك سبيلهم من الشرقيين ، وهو الرأى القائل بأن ابن رشد كان من أنصار نظرية الفيض ، ولا شك فى أن أصحاب هذا الرأى قد خلطوا ، عن غير علم ، بين هذا الفيلسوف وغيره من فلاسفة الإسلام.

ولقد وجدنا فى كتب ابن رشد ، وفى نفس المصادر التى استقى منها كل من « مونك » و « رينان » ، دليلا على شناعة هذه الفكرة الخاطئة — نقول إننا وجدنا فيها نصوصاً واضحة حاسمة يتهم فيها أبو الوليد بن رشد الرئيس بن سينا بأنه خان آراء أرسطو الحقيقية ، عندما قال بنظرية الفيض ، وهى نظرية أفلاطونية حديثة فى جوهرها .

وإنما نلح فى بيان هذا الأمر ، لأننا نجد فيها مفتاحاً لهذا السر الغامض ، وهو كيف يعقل أن ابن رشد ، وهو التلميذ الحقيقى لأرسطو وأكثر الفلاسفة المسلمين تمسكا بالمذهب العقلى ، قد ربط نظرية المعرفة بنظرية الفيض ؟ وكيف يمكن أن نتصور أنه يرفض هذه النظرية الأخيرة من جانب ، ثم يؤكد من جانب آخر أن النفس الإنسانية تتحد بالعقل الفعال ، وهو أحد العقول المفارقة ، أو الملائكة ، الذى يسيطر على آخر الأفلاك السماوية ؟ والحق أنه ليس ثمة سر عويص ؛ فإن بن رشد إنما يشبه الفلاسفة المسلمين الآخرين فى أمر واحد فقط ،وهو أنه يريد ،هو الآخر ، أن يربط نظريته الخاصة فى المعرفة بنظريته الخاصة فى الكون ، فهو يرى أن فيض العقول المفارقة أو الملائكة بعضها عن بعض بطريقة تدريجية ، كما كان يقول الفارابى وابن سينا وغيرهما ، لا يقوم على أساس ما من حيث الوجود ، أو من حيث المعرفة تبعاً لذلك ؛ إذ أن المعرفة — كما يقال فى

الفلسفة — تتناسب مع الوجود ، أو هي صورة منه بعبارة أدق .

ولما كانت نظرية الفيض عاجزة عن تفسير كيف تصدر الموجودات المختلفة عن الموجود الواحد فإنها تعجز ، لهذا السبب نفسه ، عن تفسير ظاهرة المعرفة . وحقيقة إن المعانى التى يطلق عليها فلاسفة المسلمين اسم الصور العقلية للأشياء ، لا تهبط من السماء ، وإنما تصعد من الأرض ، إن أجيز لنا هذا التعبير . ومعنى هذا أن المعرفة الإنسانية ترجع فى أصولها إلى الأمور الحسية . لكن هذه المعرفة ليست ممكنة إلا بفضل نشاط النفس الإنسانية .

وقد أطلق ابن رشد على هذا النشاط اسم العقل بالفعل أو العقل الفعال كما فعل «أرسطو» من قبل . ففى نظر أبى الوليد لا يوجد أى فارق جوهرى بين العقل المادى أو الهيولانى ، وبين العقل بالفعل أو الفعال ، وذلك أن هذين العقلين ليسا فى حقيقة الأمر ، سوى مظهرين أو وظيفتين لذات واحدة ، وهى النفس العاقلة . وهذه الأخيرة ذات مفارقة أو مستقلة . ومعنى ذلك أنها ليست جسمية .

ولما أراد أبو الوليد أن يبين لنا كيف تصدر الموجودات التى يحتوى عليها الكون لم يشعر بالحاجة تدفعه إلى الاعتماد على نظرية الفيض ، بل آثر أن يرفض هذه النظرية ، أولا لأنها ليست نظرية أرسطوطاليسية ، ثم لأنها تتناقض مع العقيدة الإسلامية . غير أن ذلك ليس بالسبب الذى يدعوه إلى ترك البحث فى هذه المسألة التى راودت عقولا كثيرة ، دون أن يعطينا حلالها . هذا إلى أنه إذا لم يرتض تلك النظرية الأفلاطونية الحديثة فإنه أبعد ما يكون عن قبول فكرة أرسطو القائلة بقدم المادة الأولى ، أى بقدم العالم .

ولقد لجأ أبو الوليد إلى نظرية جديدة أخذها عنه فيما بعد كل من موسى بن ميمون ، وتوماس الأكوينى Thomas d' Aquin ، الذى

يسميه أبناء ملته بالدكتور الملائكى . فهو يرى أن فيض العقول السماوية بعضها عن بعض ليس بالقول الذى يفسر لنا كيف صدرت الموجودات ؛ بل أولى من ذلك وأحق أن يقال إن صدورها يرجع إلى سبب محدد وهو الخلق الإلهى . فالله يخلق العالم،وهو يخلقه خلقا مستمرا . ولقد بينا فى مقدمة رسالتنا التكميلية(١) مدى الأهمية الكبرى لفكرة الخلق المستمر فى مذهب ابن رشد الفلسفى . وليس من عزمنا أن نقول إن توماس الأكوينى قد رفض نظرية الفيض لمجرد أن أبا الوليد قد سبقه إلى رفضها . فإن تأكيد مثل هذا الرأى بصفة قاطعة قد يكون مضادا لما يقضى به الحكم السديد أو الحيدة فى البحث ، وذلك لأن هذين المفكرين ربما أخذا من منبع واحد ، ونعنى به الوحى سواء أكان مسيحياً أم إسلاميا . ومع ذلك فإنا نميل كل الميل إلى القول بأن الأكوينى قد أخذ شيئاً محددا ؛ بل شيئا هاما عن ابن رشد ، وهو فكرة الخلق المستمر .

وهذه الفكرة الأخيرة ترتبط عند فيلسوف قرطبة بفكرة أخرى ، وهى أن جميع الموجودات ترتبط على نحو ما بالموجود الأول ، وهذا هو السبب فى أنها تتضامن فيما بينها . لكن هذا الارتباط أو الاتصال بعيد كل البعد عن أن يكون صورة مخففة من الفيض على النحو الذى كان يفهمه فلاسفة المسلمين من أتباع الأفلاطونية الحديثة . فأبو الوليد يرى أن هذا الاتصال لا يتحقق إلا من جهة المعرفة ، بمعنى أن الوجـــود العقلى للموجودات هو الذى يربط فيما بينها برباط يجعلها على هيئة كائنات متدرجة فى كمالها ، حتى ينتهى هذا التدرج الصاعد إلى الموجود الكامل

---

(1) Méthodes démonstatives des dogmes reilgieux d'après Averroès.

هذه الرسالة هى ترجمة فرنسية لكتاب مناهج الأدلة فى عقائد الملة . وقد نشرنا النص العربى فى سنة ١٩٥٥ مع مقدمة جديدة نقدنا فيها مدارس علم الكلام .

المطلق ؛ بل يذهب هذا الفيلسوف إلى حد القول بأن الجمادات ترتبط بالموجود الأسمى ، على نحو ما ، من حيث أنها تصلح أن تكون موضوعا للتفكير فيها [1] . فالصور العقلية لهذه الكائنات ، وإن كانت لا تسمو إلى مرحلة التفكير في ذاتها ، فإنها ترتبط بالله سبحانه وتعالى ، لأنه هو الصورة العقلية المحضة على وجه الإطلاق [2] .

حقاً يمكن النظر إلى تدرج الصور العقلية كما لو كان أثراً لنظرية الفيض أو صدى لها . غير أنه ينبغي أن يفهم ذلك بمعنى خاص جدا ، لأن ابن رشد لا يسلم إلا بوجود صلة غائية لا سببية بين هذه الصور المتدرجة . فليس من الممكن أن تخلق إحدى الصور صورة أخرى ، وليس من الممكن أن يخلق عقل عقلا آخر ، مادام الله وحده هو الخالق للجواهر ، وللصور وللعقول في مختلف درجات وجودها .

٣ — مذهب إشراقي ومذهب واقعي

أما في مجال المعرفة فإن أبا الوليد يجد نفسه أمام نظريتين . أما الأولى فهي تلك التي ذهبت إليها مدرسة الإشراقيين . ففي رأى هذه المدرسة لا تصعد الصور العقلية من أسفل بل تهبط من أعلى . فهي تفيض في النفس الإنسانية من العقل الفعال ، وهو آخر العقول السماوية أو المفارقة . وهذا العقل الفعال عند الفارابي وابن سينا وابن طفيل وغيرهم هو الذي يسيطر على آخر الأفلاك أي على فلك القمر ، وهو الذي يزود النفس الفردية بالمعاني الأبدية التي تفيض من العقل الأول [الله] بدرجات متتابعة . وإذن يظن أتباع الأفلاطونية الحديثة من فلاسفة المسلمين أن النفس الإنسانية تتحد أو تتصل بالعقل الفعال ، فتكتسب منه المعرفة . وهكذا

---

(1) De beatitudinae animae

(٢) يريد بالصورة هنا الذات .

نرى أن نظرية المعرفة عند هؤلاء الاشراقيين ترتبط كل الارتباط بفكرتهم عن الكون . أما النظرية الثانية التى فرضت نفسها على أبى الوليد فهى نظرية « أرسطو » القائلة بأن المعرفة ترجع فى أصولها إلى الأمور الحسية وإلى النشاط العقلى ، وهو إحدى قوى النفس الإنسانية .

ولو أن ابن رشد ارتضى النظرية الأولى لما كان على وفاق مع نفسه ، ولكان من العسير عليه كل العسر أن يقبل نظرية الإشراق بعد أن رفض نظرية الفيض رفضاً قاطعاً . ولقد كان من اليسير على فلاسفة المسلمين الآخرين من أنصار أفلوطين أن يقولوا ، دون تناقض ، بأن العقل المادى [الإنسانى] يتحد بالعقل الفعال الذى يعد ذاتا خارجة ومستقلة عن النفس . وإنما كان ذلك عليهم يسيرا لأنهم يقبلون نظرية الفيض سواء أكانت خاصة بالوجود أم خاصة بالمعرفة . لكن الفيلسوف القرطبى ما كان ليستطيع متابعة سابقيه من فلاسفة الإسلام فى هذه المسألة . فقد كان يريد أن يرجع نظرية أرسطو إلى وضعها الحقيق كاملة غير منقوصة . ولذا وجب عليه أن يعيد النظر فى نظرية المعرفة . وعندئذ شرع يعرض هذه النظرية فى حدود المذهب الأرسطوطاليسى الحقيق .

ولقد خلط الناس ، فى الغرب والشرق ، بين ابن رشد وغيره من فلاسفة الإسلام ، فنسبوا إليه خطأ ، ودون دليل ، أنه كان يقول بنظريات سابقيه ؛ بل إنهم أضافوا إليه نظريات تلاميذه الأدعياء الذى أكرهوا نصوص ابن رشد على أن تقول أشياء لم يقل بها هذا الفيلسوف مطلقاً . ومما يدعو إلى العجب والأسى، فى آن واحد ، أن نرى أن مثل هذه الأخطاء التاريخية ما زالت تلح رغبة فى البقاء ، حتى فى أيامنا هذه .

لقد وجد فيلسوفنا مؤرخين منصفين فيما يتصل بآرائه فى مجال العقائد . وإنا لنأمل أن يجد مثل هؤلاء المؤرخين فى مجال الفلسفة . أما نحن فقد

وجدنا فى نصوص عديدة لابن رشد حججا نراها جازمة ، ونعتقد أنها تضع حدا لتلك الأسطوره البشعة التى حيكت خيوطها ، جهلا وحقدا وسوء قصد ، حول اسم هذا الفيلسوف . كذلك استطعنا أن نقرر أن مفكرى العصور الوسطى قد شوهوا مذهب ابن رشد تشويها كاملا إلى درجة أن التعرف على حقيقة هذا المذهب كاد يصبح أمرا عسيرا . وأخيرا نعترف أننا ما زلنا نلحظ للأسف أن بعض مؤرخى الفلسفة من المعاصرين لا يقبلون سوى أن يذيعوا تلك الأسطورة التى لا تقوم على أساس .

وربما أمكن تلمس العذر لهم بأن ترديد الأفكار السابقة الخاطئة أكثر يسرا من استئناف البحث بين مسألة يظن بعض الناس أنها قد حلت نهائياً .

٤ — نظرية المعرفة عند ابن رشد

إنا نريد أن نبين، على ضوء الدراسة المقارنة للنصوص الرشدية ونصوص توماس الأكوينى ، جسامة ذلك الخطأ الذى تردى فيه الجميع ، فحجب عنهم الدلالة الحقيقية لنظرية المعرفة عند ابن رشد . وسنبين أيضا أن هذا الفيلسوف قد تبع تعاليم أرسطو إلى حد كبير ، وأنه هو الذى أوحى إلى توماس الأكوينى بآرائه ما فى ذلك ريب ، أما الشئ الجديد الذى أضافه أبو الوليد إلى نظرية المعرفة الأرسطوطاليسية فليس إلا نظريته الشهيرة ، التى يطلق عليها مؤرخو الفلسفة عادة اسم « نظرية الاتصال بالعقل الفعال » أو اسم « نظرية اتصال العقل الهيولانى بالعقل الفعال » . ذلك أن هاتين النظريتين ليستا فى الحقيقة إلا مظهرين مختلفين للحل الذى وجده فيلسوف قرطبة لمشكلة تركها أرسطو دون أن يعطى لها جوابا ، وتلك المشكلة هى : كيف يمكن أن يصبح العقل المادى أو الهيولانى عقلا بالفعل ؟

أما شراح أرسطو ، قبل ابن رشد ، فقد قدموا تفسيرات مختلفة لهذه

المشكلة بينما أراد فيلسوفنا أن يبت فى هذه المسألة بصفة قاطعة ونهائية . ولذا رأيناه يحاول البرهنة على أن العقل الهيولانى خالد ولا يقبل الفساد ، لأنه ليس إلا أحد مظاهر النفس ، وهى ذات مفارقة ، ومعنى ذلك أنه ذات غير جسمية ؛ وعلى أن العقل الفعال هو مظهر آخر من مظاهر هذه الذات نفسها ، وشأنه فى ذلك شأن العقل الهيولانى تماما .

إن النصوص الأصيلة التى تحتوى عليها « رسالة إمكان اتصال العقل الهيولانى بالعقل الفعال » ستتيح لنا أن نبرهن فيما بعد [١] على مدى الخطأ البالغ الذى وقع فيه « المدرسيون اللاتينيون[٢] » وبعض مؤرخى الفلسفة أنفسهم ، عندما أرادوا تفسير رأى ابن رشد فى هذه المسألة . كذلك سنجد سندا له قيمته فى كثير من نصوص كتاب « تهافت التهافت » وكتاب « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » . وعندئذ نستطيع أن نبين كيف كان الفيلسوف القرطبى أمينا على آراء أرسطو ، وأنه وضع ، مع ذلك ، نظرية يغلب عليها طابعه الشخصى .

وفى الجملة سنبرهن على أن نظرية الاتصال بالعقل الفعال تعبر فى نظر ابن رشد عن معنى آخر يختلف عما ذهب إليه الفلاسفة المسلمون الآخرون . فإن هذه النظرية — التى يشق مؤرخو الفلسفة جميعا على أنفسهم حتى يقولوا إنها دليل على نوع من التصوف العقلى لدى هذا الفيلسوف — ليست فى حقيقة الأمر إلا نظرية تجريد المعانى الكلية التى تنتهى بانتقال العقل المادى من القوة إلى الفعل[٣] ، وإلا نظرية مثالية فى الحدس العقلى الذى تستطيع النفس الوصول إليه عندما تعلم أنها ذات مستقلة عن البدن . وفى هذه

---

(١) الباب الثالث .

(٢) علماء الكلام من المسيحيين : Scolastiques Latins

(٣) أى من مجرد الاستعداد إلى الإدراك العقلى بالفعل .

المرحلة الأخيرة تعرف النفس ذاتها على أنها صورة مفارقة ، أى ذات قائمة بنفسها تحدد للجسم كيانه ووجوده .

وقد حاول بعضهم جهده ، وفوق جهده أيضاً ، أن يبين لنا أن ابن رشد كان يقول بوجود ذاتين عقليتين فى كل فرد ، وهما العقل المادى والعقل الفعال . كذلك أراد هؤلاء أن يكرهوا فيلسوفنا على القول بأن العقل المادى ذات مفارقة توجد بالقوة ، ثم تنتقل إلى الفعل بتأثير العقل الفعال الذى قيل إنه الملك المشرف على آخر الأفلاك السماوية . زد على ذلك أن هؤلاء ذهبوا إلى ماهو أبعد من هذا ، عندما أرادوا أن يخرجوا نصوص ابن رشد عن دلالتها ، لكى يبينوا أن هذا الفيلسوف يعتقد أن النفس الإنسانية تتحد بالله تعالى . غير أننا نجد أن سبب هذا الخطأ فى الفهم يرجع إلى أحد أمرين : إما إلى التحيز ، وإما إلى الخلط بين آراء ابن رشد وآراء ابن طفيل ، وإما إلى الأمرين جميعاً .

وهنا نلمس نقطة غاية فى الحساسية ، ونعنى بها كيف استطاع توماس الأكوينى — الذى يرتضى النظرية الحقيقية لابن رشد فيما يتصل بالمعرفة الإنسانية — أن يشترك مع « المدرسين اللاتينيين » الآخرين فى نقض نظرية المعرفة المزعومة التى يقال إن فيلسوف قرطبة هو الذى قررها ؟ فنحن إذن بين أمرين : فإما أن الأكوينى كان يجهل نظرية المعرفة الحقيقية للشارح الأكبر ، وهذا أمر يبدو لنا أنه موطن شك عظيم ؛ وأما أنه كان يعلم تلك النظرية حق المعرفة ، كما يعلم من هو صاحبها .

وقد بدا لنا الفرض الأول موضعاً للشك ، لأننا لاحظنا فى ترجمتنا الفرنسية لكتاب « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » أن الأكوينى كان يعرف الآراء الفلسفية الدينية الرشدية معرفة الخبير المطلع على دقائقها . أما الفرض الثانى فإنه يضعنا أمام مشكلة أكثر حساسية من الأولى . فإذا

كان هذا الدكتور المسيحى يعلم نظرية المعرفة الرشدية الحقيقية ، وإذا كان قد أفاد منها كثيرا — كما سنبرهن على ذلك عند المقارنة بين رأييهما فى المعرفة الإلهية والمعرفة الإنسانية ، وفى عدد كبير من المسائل الأخرى — فإنه مما يؤسف له حقيقة أن الأكوينى لايجد حرجا فى أن يدع نفسه تسلك سبيل الآخرين فى اتهام ابن رشد بأنه مسئول عن جميع ضروب الإلحاد التى منى بها العالم الغربى فى عصره،مع أن هذا المفكر الأوربى كان قد عرف آراء ابن رشد على حقيقتها .

إنا نميل إلى القول بأن الأكوينى لم يكن يجهل فلسفة ابن رشد . ولو قلنا شيئاً مضادا لهذا الرأى لكنا على خلاف مع ما يقرره الواقع . فإن الأكوينى استطاع استغلال نظريات الفيلسوف القرطبى ، سواء فى ذلك ما كان منها خاصاً بالناحية الدينية المحضة ، أم بالناحية الفلسفية . فإلى جانب نظرية الخلق المستمر التى أومأنا إليها منذ قليل ، نجد أن الأكوينى قد أخذ من فيلسوفنا المسلم عددا لا بأس به من النظريات الأخرى ، كنظريته عن وجود الأسباب الطبيعية ، ونظريته عن علم الله بطريق التشبيه والتنزيه ، ونظريته عن العدل والجور ، والخير والشر وهلم جرا .

تلك هى ضروب الاقتباس فى المجال الدينى . لكن الاقتباس فى مجال نظرية المعرفة ليس أقل أهمية أو ظهورا من ذلك . حقا إن ماياخذه هذان المفكران عن « أرسطو » لا يمكن أن ينسب إلا إلى « أرسطو » نفسه . إذن لا يدور قط بخاطرنا أن نغفل ما اقتبسه هذان الشارحان من آراء « أرسطو » . لكن أبا الوليد أضاف إلى تعاليم « أرسطو » أفكارا فلسفية تخصه هو . وفى هذا المجال الأخير وحده ، سنبين تأثير ابن رشد فى تفكير توماس الأكوينى ، وسننص على أوجه الخلاف بينهما .

ومن أهم النقط التى أخذها الثانى عن الأول المقارنة بين العلم الإلهى

والعلم الإنسانى . فى هذه المسألة نجد أن فيلسوف قرطبة يلجأ إلى تفرقته الشهيرة بين عالم الأمر وعالم الخلق ، أى بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وذلك على غرار منهجه فى البرهنة على العقائد الدينية . والحق أن هذه التفرقة تسيطر على فلسفة ابن رشد بأسرها . وإن أهمية هذه التفرقة فى مذهب هـذا الفيلسوف شبيهة كل الشبه بأهمية التفرقة بين الماهية والوجود فى مذهب الأكوينى ، وإن كان هذا الأخير قد أخذها عن ابن سينا أو عن علماء الكلام من المسلمين .

ومن ثم سنبين أن الأكوينى استغل الفكرة الرئيسية فى نظر المعرفة الرشدية ، وأنه ذهب فى استغلالها إلى أبعد حد استطاع الوصول إليه . وسنرى كيف أن عدد المشاكل التى عرض لها أبو الوليد فى نظرية المعرفة مساو على وجه التقريب ومطابق لما عرض له الأكوينى أيضاً . هذا إلى أن هناك اتحاداً يفجأ النظر فيما يتصل بآراء هذين المفكرين ؛ إذ أن المشاكل قد حددت لدى كل منهما بنفس العبارات على وجه التقريب ، كما نجد أنهما يهتديان إلى نفس الحلول على نحو يثير الدهشة . كذلك ستتاح لنا الفرصة لكى نشير إلى المسائل التى اختلف فيها هذان المفكران ، كمسألة المعرفة الإنسانية بعد الموت ، وبعض المسائل الأخرى .

وهناك مسألة يبدو أن الاكوينى يعارض ابن رشد فيها ، وهى نظرية اتصال العقل المادى بالعقل الفعال ، وسنخصص فصلا لهذه المسألة . وقد اعتمدنا فيه على النصوص لنبين أن الفيلسوف القرطبى لم يكن يرى هذا الاتصال مطلقا على النحو الذى حاول « المدرسيون اللاتينيون » أن ينسبوه إليه . فوجه الخلاف الذى قد يبدو بين الأكوينى وبين ابن رشد فى هذه المسألة التى أسىء فهمها هو الذريعة التى اعتمد عليها خصوم فيلسوفنا من أهل أوربا المسيحية ، لكى ينسبوا إليه ضروب الإلحاد ، إن فى الشرق وإن فى الغرب .

٥ — توماس الأكوينى ونظرية الاتصال

ليس بصحيح أن هذا المفكر قد خالف ابن رشد فى نظريته الخاصة بالاتصال بين العقل المادى والعقل الفعال ؛ بل نجد ، على عكس ذلك تماما ، أنه حاكى هذه النظرية فى خطوطها الرئيسية حتى يبين لنا ، هو الآخر ، أن العقل الإنسانى يستطيع التفكير فى ذاته . وحقيقة ليس ما يطلق عليه مؤرخو فلسفته فى الغرب اسم تفكير الانطواء Rekexion reploiment شيئاً آخر سوى الحدس العقلى الذى يمكن أن تصل إليه النفس فى نهاية طريق صعودها من هاتين الناحيتين المختلفتين المتكاملتين ، ونعنى بهما كلا من الوجود والمعرفة .

فنظرية الاتصال لا تدل فى نظر فيلسوف قرطبة إلا على معرفة النفس لذاتها ، أى باعتبار أنها جوهر مستقل عن البدن . وليست هذه المعرفة ممكنة إلا بشرط التسوية التامة بين العقل والمعقول . حقا إن الأكوينى لا يعترف بأن النفس ذات مستقلة ، غير أنه يسلم فى الوقت نفسه ، بأن أسمى درجات المعرفة تنحصر فى الاتحاد النسبى بين الذات المفكرة وبين الشىء الذى تفكر فيه .

أما السبب الذى يحول دون هذا المفكر ودون متابعة ابن رشد فى مذهبه العقل المثالى،فيرجع إلى تردد «توماس الأكوينى» بين ثلاثة تعريفات للنفس ، كما سنبرهن على ذلك فيما بعد ، ونعنى بهذه التعريفات الثلاثة ، تعريف أرسطو ، وتعريف ابن سينا ، وتعريف ابن رشد .

لقد كان أرسطو يعرف النفس بأنها كمال أول لجسم عضوى ذى حياة بالقوة ، ومعنى ذلك أنهالايمكن أن تنفصل عنه،إذ يكونان معاًجوهرا واحداً. أماابن سينا فكان يعرفها بأنهاذات مستقلة عن البدن، وتفيض عليه من آخر العقول المباشرة ، فتتحد معه اتحادا عرضياً . وقد استطاع أبو الوليد

ابن رشـــد أن يوفق توفيقاً ماهراً بين هاتين الفكرتين المتناقضتين فى جوهرهما ، فألف بين كل من تعريف ابن سينا وتعريف أرسطو للنفس ، بأن حذف من التعريف الأول فكرة الفيض والاتصال العرضى بالجسم ، وبأن أضاف إلى التعريف الثانى فكرة استقلال النفس . وعندئذ تصبح النفس لديه ذاتاً كاملة لا تتحد بالبدن اتحاداً جوهرياً أو عرضياً ، وإنما تتصل به على نحو يدق على الأفهام لتحقيق عناية إلهية . فاتحادها بالجسم ضرورى لأن النفس الإنسانية تشغل أدنى الدرجات التى تحتلها الذوات العقلية فى سلم الوجود ، وهى تكتسب كمالها بسبب هـــذا الاتحاد ، لأنها لا تستطيع أن تعلم حقيقة جوهرها إلا عن طريق الأشياء الحسية . والحدس العقلى الذى يمكن أن تصل إليه النفس ، عندما يتاح لها إدراك ذاتها ، هو الدليل على أنها غير مادية ، وعلى أنها خالدة ، وعندئذ تدرك حقيقة جوهرها ، ومعنى ذلك أنها ذات عقلية لا تحتوى فى حقيقة الأمر على شىء يمكن القول بأنه يوجد وجوداً بالقوة . وبفضل هذا التعريف فاق ابن رشد أستاذه فى تأكيد وحدة النفس الإنسانية ، وفى التسوية بينها وبين قوتيها الرئيستين ، أو بالأحرى بينها وبين مظهرى نشاطها العقلى ، إذ أن العقل الهيولانى ، أو المادى ، والعقل الفعال ليسا فى الحقيقة إلا شيئاً واحداً بعينه .

أما « توماس الأكوينى » فلم يكن لديه تعريف واحد للنفس ، بل كان لديه تعريفان لها . فالنفس كمال للجسم العضوى ، أو هى ذات قائمة بنفسها . ويسيطر التعريف الأول على المذهب الفلسفى لهذا المفكر . أما التعريف الثانى فلا يستخدم إلا عندما يشعر صاحبه أنه فى حاجة إلى البرهنة على خلود النفس ، وفى هذه الحالة نجد «الأكوينى» يتحدث عن تفكير الإنطواء وعن « العودة إلى الجوهر » [redire ad essntiam] ، وليس من الجرأة

فى شىء أن نقول إنه لم يكن عند هذا المفكر نظرية خاصة عن النفس ، وإنه قد عجز عن تأكيد وحدتها . ومهما بدت وجهة نظرنا هذه شديدة الغرابة فإننا نعلم كيف نبرهن على صدقها .

وإذن سنحاول البرهنة على أن ابن رشد — الذى لم يكن أستاذاً للرشديين اللاتينيين الذين زعموا التتلمذ عليه — لم يذهب مطلقاً إلى تعضيد الفكرة بوجود نفس كلية أو عقل كلى ، وسنبين أن جميع الحجج التى احتج بها « الأكوينى » لا تتجه إلى مطعن ، ولا تبرهن على شىء . ذلك أن الخصم الحقيق لهذا المفكر فى هاتين المسألتين هو الفارابى أو ابن ميمون . كذلك سنبين أن نظرية الاتصال بين العقل المادى والعقل الفعال ليست بمعنى واحد عند كل من ابن سينا وابن رشد . وسنبرهن على أن « توماس الأكوينى » قد شوه آراء فيلسوف قرطبة الحقيقية ، عندما نسب إليه أن الإنسان يستطيع الاتحاد مع الله أو مع الملائكة . وبالاختصار سنبين أن « الأكوينى » يعد مسئولا إلى حد كبير عن تدعيم أسطورة ابن رشد ؟ بل خلقها فى العالم الغربى . وأخيراً وجدنا أنفسنا مضطرين إلى عرض جميع المذاهب الفلسفية الإسلامية ذات النزعة الأفلاطونية الحديثة ، فيما يتصل بكل من نظرية النفس ونظرية المعرفة ، حتى تكون وجهة نظرنا ذات طابع برهانى . هذا ، ونعتقد أن « توماس الأكوينى » خيل إليه أنه يحارب ابن رشد ، مع أنه لم يفعل ، فى الواقع ، سوى أن هاجم جميع الفلاسفة المسلمين باستثناء ابن رشد نفسه .

لقد تبع « الأكوينى » ابن رشد خطوة بخطوة فى نظرية التوفيق بين الدين والعقل . وهذا هو ما فعله أيضا فيما يتعلق بنظرية المعرفة ، وإن خالفه فى مسألتين اثنتين ، وهما مسألة « الحدس العقلى » ومعرفة النفس للأشياء بعد الموت .

٦ — تحريف المذهب الفلسفى الحقيقى لابن رشد

إن تطفل اللاتينيين على مذهب ابن رشد ، وسوء فهمهم لفلسفته الحقيقية قد ظهرا ، على حد سواء ، فى كل من المجال الدينى الفلسفى ومجال نظرية المعرفة التى تعتمد على تعريف النفس الإنسانية . فقد استطاع هؤلاء التلاميذ الأدعياء تحريف مذهب ابن رشد فى جملته على وجه التقريب . فنسبوا إلى أستاذهم المزعوم نظرية « الحقيقتين » ، أى تلك التى تقول بعدم الاتفاق الضرورى بين حقيقة الشرع وحقيقة العقل ، كذلك نسبوا إليه نظرية فى النفس وفى العقول الإنسانية يمكن القول بأنها ليست ، فى التحليل الأخير ، سوى مزيج من عدة نظريات أفلاطونية حديثة من المستطاع إرجاعها دون عسر إلى الفارابى أو إلى ابن طفيل . وقد رأينا أن ابن رشد ينقد مسلك التطفل لدى هؤلاء الذين رماهم من قبل بأنهم أدعياء على مذهب أرسطو[١] . وكأن فيلسوفنا قد تنبأ بالأخطاء الذى سيقع فيها الأوروبيون ممن ادعوا التتلمذ عليه ، كنظريتهم الفاسدة فى وجود حقيقتين ، أو كأنه قد تكهن ، على وجه الخصوص ، بتبجحهم عندما صرحوا للعامة بنظريات تتجاوز مستوى عقولهم . ذلك أن مثل هذه النصوص الفلسفية التى تفسَّر تفسيراً فجاً قد توشك أن تدفع الجمهور إلى التحرر من الدين والخلق .

ويمكن تكرار هذا القول نفسه بصدد النصوص الرشدية الصحيحة التى تتصل بتعريف النفس ونظرية المعرفة . فإن التلاميذ الأدعياء حرفوا هنا أيضاً فكرة فيلسوفنا ، وأساءوا تفسيرها عندما اعتمدوا على نظريات أخرى ، كان يقول بها ملحدو أوروبا ، وهى النظريات التى تنكر خلود

---

(١) J. Muller, Philosophie und theologie von Averroes. tee arabe P39 . L' Averroïsme théologique de Saint Thomas' (Hommage à F. Codera, Zaragossa, 1904) p. 310 .

النفس ، وتؤكد أن هناك عقلا واحداً مشتركا بين أفراد البشر جميعاً . وعلى هذا الأساس نسبوا إلى فيلسوفنا بدعة النفس الكلية التي كانت معروفة في أوروبا منذ عهد بعيد ، أي قبل أن تتطرق الفلسفة الرشدية إلى العالم الغربي . وسنوضح كيف ربطت هذه البدعة ، أول الأمر ، بنظرية الفيض ، ثم ربطت فيما بعد بمبدأ « أرسطو » القائل بأن المادة هي سبب الاختلاف بين أفراد النوع الواحد . كذلك سنبين كيف لحظ أبو الوليد بن رشد التناقض بين هـــذا المبدأ الأرسطوطاليسي وبين الذاتية الفردية للنفس الإنسانية ، وكيف اختار تعريفاً للنفس لا ينطبق عليه المبدأ سالف الذكر .

ومن عجيب ما جرى به تطور الفكر الفلسفي أن من زعموا التتلمذ من الأوروبيين على مذهب ابن رشد في العصر الذي عاش فيه « الأكويني » قد أصبحوا أتباعا حقيقيين لفلسفة أرسطو ، مع بقائهم على سوء فهمهم وتفسيرهم لفلسفة ابن رشد . حقا إن هذا الأخير وضح تعاليم أرسطو توضيحاً دقيقا ، فاختاره ملحدو الغرب إماماً لهم . ومع هذا ، فقد ظل هو فيلسوفا عقلياً مؤمناً ، له فلسفته الخاصة التي جهلها هؤلاء . والحق أن هناك وحدة عقلية في تفكير أبي الوليد ، وأن فلسفته العقلية تتسق أتم اتساق مع فكرته الدينية الفلسفية . وقد كان يكفي أن يتخذ اسم أي فيلسوف مسلم آخر لكي يمثل المدرسة التي كان يناهضها « توماس الأكويني » . ولكن جرى اختيار أهل الإلحاد في أوروبا على غير ما كان ينبغي . وهكذا قدر لفيلسوف قرطبة أن يقدم ضحية على مذبح الصراع بين المذاهب الفلسفية الدينية في العصور الوسطى . وقد قال « أسين بلاسيوس » : « من الواجب أن نشير إلى تلك الفكرة الوهمية التي كان جميع المؤرخين ضحية لها ، وهي أنهم متى وجدوا جماعة من « المدرسيين » الذين نطلق

عليهم فى العصور الوسطى ، وفى عصر النهضة ، اسم « الرشديين ، فإنهم لا يترددون أن يلقوا على رأس ابن رشد كل النظريات التى تتميز بها هذه الجماعة . »[1]

٧ — مصدر هذا التحريف

وترجع الفكرة الخاطئة السابقة إلى عجز القوم عن التفرقة بين الآراء الخاصة بابن رشد ، وآراء الفلاسفة والشراح الآخرين . فلقد كان المنهج المفضل لدى الفيلسوف القرطبى ينحصر فى أن يعرض جميع الآراء التى تتصل بإحدى المسائل الخاصة ، ويتوسع فى عرض جميع تفاصيل تلك الآراء ، ويعضدها بكل الحجج الممكنة التى ربما شهدت باحتمال لها للصدق ، ثم ينتقل إلى نقدها فيما بعد . فهؤلاء الذين وقفوا عند عرض فيلسوفنا لإحدى النظريات، ولم يحاولوا معرفة رأيه الشخصى، هم هؤلاء الذى أساءوا فهمهم وتفسيرهم لتفكير ابن رشد . وهم يشبهون هؤلاء الذين يقرأون فصلا من فصول الخلاصة اللاهوتية ، ثم يقفون فى قراءتهم عن عرض المشاكل ، ولا يستمرون فى تلك القراءة ، حتى يعلموا جواب « توماس الأكوينى » والحلول التى يقترحها ، ثم يقولون : هاهو ذا رأيه الحقيق . وتلك فى الحقيقة طريقة هينة ، غير أنها خاطئة بالضرورة .

ومع ذلك ، يجب الاعتراف بأنه من العسير أن يتتبع المرء دروب تفكير ابن رشد ، وبأن كثيرا من ألوان سوء الفهم ترجع إلى الجهل أكثر من أن تنسب إلى سوء القصد . لكن يجب الاعتراف ، من جانب آخر ، أن كثيرا من هذه الأخطاء الفاحشة فى الفهم ترجع إلى تحريف مقصود . ومن بين هذه الأخطاء يمكننا أن نشير إلى هاتين المسألتين الخاصتين وهما :

---

(١) Aver. Théol. de St Thomas, p. 301 .

هل يعلم الله الأشياء الجزئية ؟ وهل تستطيع النفس أن تدرك ذاتها عن طريق الحدس العقلى ؟ إن جميع مؤرخى فلسفة العصور الوسطى ، وفلسفة « توماس الأكوينى» بصفة خاصة ، يكادون يجمعون على القول بأن ابن رشد يعضد الفكرة القائلة بأن الله لا يعلم الأشياء الجزئية إلا بصفة عامة ؛ بل ذهب بعض هؤلاء المؤرخين إلى حد تأكيد أن هذا الفيلسوف ينكر هذا النوع من العلم الإلهى إنكارا تاما . وفى رأينا أن هؤلاء المؤرخين ضحية فكرة وهمية ، أو هم، بالأولى ، ضحية تشويه يقوم على سوء القصد ، لكننا لانجزم بأنهم مسئولون عن ذلك ، فإن من يسأل عن هذا التشويه حقيقة إنما هم الخصوم المغرضون لفيلسوف قرطبة فى العصور الوسطى .

وسنبرهن على هذه القضية برهنة حاسمة ، كما سنبين أن « توماس الأكوينى » قد نسخ النظرية الرشدية الحقيقية، ثم ادعاها لنفسه. فإن ابن رشد كان قد عرض الصعوبات أو الشبهات الدينية التى يمكن أن تثار بشأن مسألة علم الله للأشياء الجزئية ، ثم عثر لها على ذلك الحل الذى يتلخص فى أن « العلم الإلهى سبب فى وجود الأشياء » [Scientia divina est causa rerum] ، وهذه هى الفكرة التى ستصبح جوهرية فى مذهب « الأكوينى » . فهؤلاء الذين حرفوا آراء أبى الوليد وقفوا عند عرض المشكلة ، أما هؤلاء الذين فهموها فهم هؤلاء الذين عنوا بالذهاب إلى حد أبعد من ذلك ، أى إلى حد قراءة الحل ، لكنهم نسبوا هذا الحل لأنفسهم دون حرج .

أما فيما يتعلق بالمسألة الثانية ، ونعنى بها مسألة الحدس العقلى ، فإن سوء الفهم والتحريف المقصود بصددها أمران لامجال للريب فيهما . فقد عرض ابن رشد نظريته هنا تحت هذا العنوان الغريب ، وهو « إمكان اتصال العقل الهيولانى بالعقل الفعال» ، فاستغل « الأكوينى » هذه

النظرية استغلالا جزئياً ، غير أنه حاد عن جادة العدل عندما سوى بين فيلسوفنا والفلاسفة الآخرين الذين ذهبوا فى فكرتهم عن الكون ونظرية المعرفة إلى رأى مخالف كل المخالفة لروح المذهب الأرسطوطاليسى .

وإذا نحن ذهبنا نعدد هذه الأخطاء الجسيمة ، وهذا التحريف الكريه لخرجنا عن الحدود التى رسمناها وفرضناها على أنفسنا فى هذه المقدمة .

فسنقتصر إذن على الإشارة إلى أن جميع هذه البدع الدينية التى نسبت عن غير حق إلى ابن رشد ، كإنكار خلود النفس والقول بقدم العالم [1] ، والنفس الكلية المشتركة بين الناس جميعاً إلخ، إنما هى تفسيرات تم فى الأغلب عن سوء القصد والتحامل . وإنا لعلى أتم اتفاق مع « أسين بلاسيوس » عندما لاحظ أن المذهب الرشدى اللاتينى والبدع الدينية فى العالم الغربى ، إنما هى تحريف واضح لمبادئ ابن رشد وتفكيره . وهذا هو ما سنوضحه فى هذا الكتاب فيما يتصل بنظرية المعرفة .

٨ — أصالة ابن رشد

ثم إن غلو الرشديين اللاتينيين ساهم بدوره فى خلق فكرة خاطئة وفى تدعيمها ، ويمكن أن نطلق عليها اسم اسطورة ابن رشد .

ويرجع هذا الغلو فى التحامل عليه ، مع ما يتضمنه من الأخطاء الصارخة ، إما إلى الجهل وإما إلى الخبث. لكن هذه الأخطاء — التى سنهدمها وسنبين غلبة طابع السقم عليها — ألقت حجابا كثيفاً على النظرية الرشدية الحقيقية فى المعرفة . وهكذا أصبحت أصالة هذا الفيلسوف موضع ريبة

(١) فيما يتصل بمسألة قدم العالم يمكن الرجوع إلى مقدمتنا الفرنسية لترجمة كتاب مناهج الأدلة، ولم نشأ أن نعرض لهذه المسألة مرة أخرى فى مقدمتنا التى كتبناها فى سنة ١٩٥٥ فى نقد مدارس علم الكلام ، وهى المقدمة التى صدرنا بها تحقيقنا لهذا الكتاب نفسه باللغة العربية .

لدى المسلمين والمسيحيين على حد سواء . ومع هذا كله يرى « ماندونيه » (Mandonnet)[١] أن فلسفة ابن رشد ليست إلا نسخة من المذهب الأرسطوطاليسى دون أى تصرف . والحق أنه ينبغى، فى رأينا ، أن يعلم المرء كيف يفرق بين ابن رشد الشارح وابن رشد الفيلسوف. وإلا ضلت به السبل.

ذلك أن « ماندونيه » ، لما أراد البرهنة على فقدان الفلسفة الرشدية لكل مسحة من الابتكار والاستقلال أورد بعض النصوص التى استخدمها «رينان» فى كتابه « ابن رشد والرشديون »[٢] — حسنا ! إذن سنبين أيضاً أن « رينان » (Renan) لم يستق نصوصه من المراجع الأصيلة الوثيقة ، وأن التراجم المعجمية التى اعتمد عليها تتناقض مع النصوص الموثوق بها ، والتى أمكننا الاعتماد عليها .

كذلك سنبين أن «مونك» [Munk] اضطر إلى تعديل نص أساسى حتى يجعله على وفاق مع أسطورة خيالية خاطئة . ونعتقد أننا لن نكون أمناء من الوجهة العلمية إذا نحن رضينا بتشويه النصوص الموثوق بنسبتها إلى أبى الوليد لا لشئ إلا لنردد صدى أخطاء الآخرين ، ونعنى بها فكرة معظم مؤرخى الفلسفة فى العصور الوسطى . ولو راودت مثل هذه الخيانة العلمية عقل إنسان ما فإنه سيجد أكبر مشقة فى تحريف كتب بأسرها ، أى الكتب الشخصية لفيلسوف قرطبة ، وأريد بهذا القول أن من يرغب فى نقض وجهة نظرنا ينبغى له أن يحرف أو يسئ تفسير نصوص لا تدخل تحت حصر ، وهى النصوص التى أخذناها من كتاب « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » وكتاب « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » ومن الضميمة فى العلم الإلهى ، ومن كتاب « تهافت التهافت »

---

(١) Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroisme latin .

(٢) Reman, Averroès et l' averroisme .

« ورسالة إمكان اتصال العقل الهيولانى بالعقل الفعال . ولو استطاع مثل هذا المرء أن يحرف هذه الكتب جميعها ، فعليه بعد ذلك أن يشرع فى تحريف النصوص التى أخذناها من شرحه المتوسط للنفس، وهوذلك الشرح الذى لم ينشر باللغة العربية ، وما يليه من شرح الحس والمحسوس [١] .

وأكثر من ذلك يسرا البرهنة على أصالة الفيلسوف القرطبى ؛ إذ ليس يكفى فى ذلك أن يعتمد أحد على نص أو نصين مترجمين عن لغة لاتينية بربرية ومصوغين فى لغة أدبية إلى حد كبير أو قليل — أى دون عناية كبيرة بمدى مطابقتها للغة التى نقلت منها — حتى يمكن الإسراع إلى استنباط ذلك الرأى القائل بأن ابن رشد ليس إلا شارحا صغيرا أو شارحا كبيرا .

فإذا كان أبو الوليد يظهر اعجابه البالغ تجاه أرسطو فإنه لا يفعل هنا سوى أن يردد فكرة مألوفة سبق لفلاسفة العصور الوسطى أن رددوها من قبل . لكن هذا الإعجاب لا يقضى بحال ما على الطابع الأصيل لفيلسوفنا. فإن هذا الأخير إنما يبدى إعجابه الكبير بالفيلسوف الإغريقى بسبب وضعه للمنطق . غير أن ذلك لا يحول دونه ودون تعديله لنظريته فى النفس وقواها العقلية تعديلا شاملا .وليس من الغلو فى شئ القول بأن هذا التعديل كان فى صالح الفلسفة المشائية نفسها ؛ لأن النفس إذا كانت ذاتاً غير جسمية وصورة للبدن فى آن واحد ، فإنها تفسر لنا كنه المعرفة تفسيراً عقلياً ، وعلى نحو أفضل مما لو كانت مجردة صورة للبدن ومتحدة به اتحادا جوهرياً ، كما كان يقول أرسطو .

ونعتقد أن مسلك الحرية الذى اتخذه ابن رشـــد تجاه الفلسفة الأرسطوطاليسية قد أتاح له تقرير نظرية متسقة عن المعرفة الإنسانية ،وهى تلك النظرية التى تجمع بين جسد وروح . أما الجسد فلأرسطو وأما الروح

---

(١) يوجد هذا الكتاب باللغة العربية المكتوبة بحروف عبرية فى المكتبة الأهلية بباريس.

فلفيلسوف قرطبة . وإذا كان أول هذين الرجلين لم ينجح فى القضاء على فكرة الثنائية بين التفكير والوجود ، أو الصورة والمادة ، أو العقل والمعقول،فإن ثانيهما قد نجح فى ذلك نجاحا جديرا بالإعجاب.فمذهب أرسطو الواقعى فى المعرفة يصبح عند أبى الوليد شرطا سابقاً وضرورياً لإنشاء مذهب روحى مثالى تنمحى فيه الأشياء الخارجية فى الذات المفكرة .

ولقد جرت عادة المشتغلين بالفلسفة الإسلامية على النظر إلى ابن رشد كما لو كان أرسطوطاليسياً أكثر من أرسطو نفسه ، كما أنهم اعتمدوا على الفكرة القائلة بأن الشارح الأكبر لم تكن له فلسفة شخصية ، لكى يجعلوه مصدراً لكل الاتجاهات العقلية المفرطة التى ذهب إليها الملحدون أو المفكرون الاحرار الأوروبيون فى القرن الثالث عشر .

ولم يوجه هؤلاء القوم اهتمامهم إلا إلى تلك الأفكار والنظريات التى ليست لابن رشد ، وإنما كانت لأرسطو ، أو للفلاسفة المسلمين الآخرين الذين اكتفى أبو الوليد بعرض مذاهبهم وحججهم . فضروب التشويه المزعومة التى يقال إن هذا الفيلسوف قد ألحقها بفلسفة أرسطو ليست مجرد مماحكات جدلية،أو مجرد تفسيرات ظنية تنطبق ،إن قليلا وإن كثيراً، على المذهب الأرسطوطاليسى ؛ وإنما هى آراء خاصة بابن رشد . ولما أنكر الناس على هذا الفيلسوف فلسفته الخاصة انتهوا إلى الحكم على ابتكاراته الفلسفية بأنها لا تعدو أن تكون تعديلات طفيفة ؛ بل قيل أحياناً إنها تدل على سوء فهمه لفلسفة أرسطو . وهذا هو سبب الميل إلى الحكم بأنه لم يكن فيلسوفا ، وإلى ربطه رغم أنفه بآراء أستاذه الإغريقى . ولدينا أمثلة عديدة تبرهن على سذاجة هذا الزعم . فمن ذلك أنه ينسب إلى أبى الوليد أنه قال بتلك النظرية التى تقرر أن الله لا يعلم الأشياء الجزئية إلا بصفة عامة . وسوف نرى إلى أى حد يتنافى هذا الرأى مع الفلسفة

الرشدية الحقيقية ، وإلى أى مدى كان الفيلسوف القرطبي مصدر وحى استتى منه «توماس الأكوينى» آراءه ، وبخاصة نظريته التى تقول بأن « العلم الإلهى سبب فى وجود الأشياء ، والتى تنسب إلى هذا المفكر المسيحى دون حق . فالتسوية بين ابن رشد وأرسطو فى إنكار العناية الإلهية معناه تجاهل مذهب فلسفى بأسره ، والقضاء على فلسفة متسقة ، وإعطاء الأكوينى مجداً ليس أهلا له .

وهكذا نجد أنفسنا مضطرين إلى هدم كثير من الأخطاء التى سنلقاها فى طريقنا ، وإلى بيان أن هذه الأخطاء قد ألقت ظلا قاتما على الفلسفة الإسلامية ، وبخاصة على الدور الذى لعبته فلسفة ابن رشد فى توجيه الفلسفة المسيحية توجيها حاسماً .

٩ — توارد خواطر أم اقتباس ؟

إن نظرية « توماس الأكوينى » فى العلم الإلهى ليست إلا ترجمة حرفية لنظرية ابن رشد فى هذه المسألة نفسها : فالحلول واحدة ، وهناك شئ آخر أدعى إلى إثارة الدهشة ، وهو اتحاد هذين المفكرين فى وضع المشاكل وتحديدها كمشكلة تعدد الأشياء ، والتغير ، والخير والشر ، وغير ذلك من المشاكل . وإذا كان « الأكوينى » قد تحرر من آراء أستاذه فلم يكن ذلك إلا فى نقطة واحـــــدة ، ونعنى بها تفرقته بين المعرفة الانكشافية (connaissance de vision) والمعرفة كمجرد إدراك (Connaissance de simple intellection) . وسوف نوضح كيف تأثر « توماس الأكوينى » فى هذه المسألة بتفرقة المتكلمين وابن سينا بين الواجب والممكن .

فإذا نحن استثنينا هذه المسألة وحدها ، وجدنا اتحاداً تاما بين نظرية هذين المفكرين فى العلم الإلهى ، ولحظنا أن جميع التفاصيل الخاصة فى

فظرية « توماس الأكوينى » ترجع إلى نماذج محددة من تفكير ابن رشد ؛ بل إننا لنجد عند هذا الأخير الخطوط المبدئية لنظرية المشاركة (Participation) التى يبدو أنها خاصة بالأكوينى وحده . ذلك أننا نشهد ميلاد هذه النظرية الأخيرة بمناسبة الحديث عن مشكلة الكثرة أو عدمها فى المعرفة الإلهية . فالقول بأن معانى الأشياء توجد فى أكمل الصور العقلية،أى فى العقل الإلهى، معناه أن الله مرجع كل شئ على نحو ما. إن مثل هذا التشابه الدقيق لكفيل بالقضاء على الفكرة الوهمية عند هؤلاء الذين يعتقدون ، حتى الآن،صدق الأسطورة التى حيكت حول اسم ابن رشد [1] .

أما نظرية المعرفة الملائكية فلا تشغل إلا حيزاً ضئيلا فى المذهب الرشدى ؛ إذ يمكن القول تبعاً لصاحب هذا المذهب بأن معرفة الملائكة لا تشبه معرفة الإنسان فى شئ . كما أنه ينقد هنا وهناك نظرية أتباع الأفلاطونية الحديثة من فلاسفة المسلمين الذين ينسبون التخيل إلى العقول أو النفوس السماوية . هذا إلى أن اقتصاد ابن رشد فى حديثه عن المعرفة الملائكية شاهد على أن هذه النظرية لا تشغل تفكيره إلا بقدر قليل جدا . فنحن لا نجد عنده جميع تلك التفاصيل التى نجدها لدى «الأكوينى» . ذلك أن هذه التفاصيل تستند ، إلى حد كبير ، إلى التفرقة بين الماهية والوجود ، وبين القوة والفعل فى الذوات العاقلة فيما عدا الله . أما إذا كان هناك مذهب فلسفى لا يعترف بتفرقة من هذا القبيل ،كمذهب ابن رشد ، فمن الواجب ألا نتوقع العثور فيه على هذه التفاصيل ، ولذا لما وجدنا أن نقطة الاتصال بين هذين الفيلسوفين تنفصم فى هذه المسألة رأينا من الخير ألا نعرض لنظرية المعرفة الملائكية .

---

(١) أرجع إلى آخر الفصل الرابع من القسم الثانى .

أما إذا أفسحنا مجالا هاما لعرض نظريتهما فى المعرفة الإلهية فذلك لأن ابن رشد رأى أن يوضح الفارق بين نوعين من المعرفة ، أى بين المعرفة التى هى سبب فى وجود الأشياء ، والمعرفة التى تترتب على الأشياء . والتفرقة بين هذين النوعين من المعرفة مظهر شديد الوضوح من التفرقة الرشدية المشهورة بين عالم الأمر وعالم الخلق ، وهما العالمان اللذان يطلق عليهما هذا الفيلسوف اسم عالم الغيب وعالم الشهادة . ولقد وصف « توماس الأكوينى » المعرفة الإنسانية من حيث إنها تختلف عن المعرفة الإلهية . وهذه نقطة مشتركة يجب أن تكون مجالا لبحوثنا . وإذن سنبين كيف ظل فيلسوف قرطبة أمينا على التفرقة بين هذين العالمين ، وكيف اضطر « الأكوينى » إلى التراجع والتسليم ببعض آراء فلاسفة المسلمين من أتباع الأفلاطونية الحديثة . غير أننا إذا استثنينا هذه الآراء القليلة ، ومنها نظرية الحدس العقلى والمعرفة بعد الموت ، ألفينا أن نظرية المعرفة لدى « الأكوينى » ليست إلا تعبيرا أمينا عن هذه النظرية لدى ابن رشد .

فهل يجب أن نرى فى هذا الاتفاق مجرد توارد خواطر ، أم يجب أن نتخذه دليلا على الاقتباس ؟ لقد وجه « أسين بلاسيوس » مثل هذا السؤال بصدد التفكير الدينى لدى ابن رشد . أما نحن فنوجه إلى أنفسنا بمناسبة الحديث عن نظرية المعرفة الإلهية . ولقد كان من العسير علينا القول بأننا أمام مجرد توارد خواطر . فإن من يرتضى مشقة العودة إلى مراجعنا والاطلاع على النصوص التى نستشهد بها من كتب ابن رشد و « الأكوينى » سوف يعترف لنا بأننا فى جانب الحق .

ومن المؤكد أن كلا هذين المفكرين زعم أنه يستقى من نبع واحد ، أى من فلسفة أرسطو . ولا ريب فى أننا سنحسب لهذا الزعم حسابه ، وسنعطى لأرسطو ما لأرسطو . لكن ماذا نصنع بما ليس من مذهب

أرسطو صراحة ؟ أنعطيه لابن رشد أم لتوماس الأكوينى ؟ لقد كان فى وسعنا أن نعطيه لهما معاً لو كانت مسالك التفكير عندهما متباينة ، ولو لم تكن التفرقة بين العالم الإلهى والعالم الإنسانى ماثلة أمامنا فى كل مشكلة من المشاكل الخاصة تنذرنا أن المعرفة الإنسانية لا تشبه المعرفة الإلهية فى شئ. فهذه المقارنة الدائمة بين عالم الغيب وعالم الشهادة تخبرنا . فى كل مرة نميل فيها إلى اعتقاد توارد الخواطر ، أننا حيال محاكاة صريحة .

إن فكرة توارد الخواطر فرض لا مشقة فيه ، و «هو يتفق مع الرغبة فى ترك المشاكل دون حل ، وهو يتسق تماما مع العادات المألوفة للكسل العقلى ، ومع أوهام هؤلاء الذين يعتقدون أنهم يرون فى إنتاج «المدرسيين» ثمرة تلقائية وشخصية لعبقرية أصحاب هذا الإنتاج . ولكن من المبادئ المقررة ، منذ أمد بعيد أن النشأة التلقائية ، أمر لا يقبله العقل ، سواء أكان ذلك فى تاريخ الأفكار أم فى علم الحياة . فجميع هؤلاء الذين يلجأون إلى هذا الفرض بنية طاهرة لا يبرهنون على شئ ، اللهم إلا على أنهم يجدون أنفسهم فى حالة عجز مطلق عن العثور على حقائق ثابتة ترشدهم فى بحثهم عن منابع أحد ضروب الإنتاج الفلسفى »[1] وإن هذا الحكم الذى يقضى به « أسين بلاسيوس » بصدد نظرية « توماس الأكوينى » فى التوفيق بين الدين والعقل لقول يمكن تكراره بصفة عامة ، ودون غلو ، بشأن نظرية المعرفة عند هذا المفكر . فلن نعتمد إذن على مجرد التخمين ، ولن نستند إلى بعض التواريخ التقريبية لكى ندلل على تسلل تفكير ابن رشد إلى المذهب الفلسفى للأكوينى . بل سنرتكز من باب أولى على نصوص موثوق بنسبتها إلى فيلسوف قرطبة ، حتى نبين أننا لسنا بحيال نوع من توارد الخواطر ؛ بل أمام محاكاة لا سبيل إلى الريب فيها .

---

(١) أسين بلاسيوس . المصدر السابق ص ٣٠٧

إن تاريخ تطرق الفلسفة الرشدية الحقيقية إلى التفكير « المدرسى » اللاتينى ، أو إلى مذهب « الأكوينى » بعبارة أدق ، ليس إلا تاريخا تقريبياً . لكن الظواهر التاريخية التى سنعتمد عليها من نوع آخر ؛ إذ يمكن القول على نحو ما بأنها ظواهر داخلية لا خارجية . ونحن نطلق اسم الظواهر الداخلية على النصوص التى يذكر فيها « الأكوينى » اسم ابن رشد ، وعلى الآراء والنظريات المذهبية التى تعد دعائم لمذهب « الأكوينى » ، والتى ترجع ، فى حقيقة الأمر ، إلى أصول رشدية . وفى اعتقادنا أن محاكاة نص من النصوص أو إشارة إلى مصدر ، أو تشويها بينا تفوق أى تاريخ تقريبى فى دلالتها على أن « توماس الأكوينى » كان على علم بمذهب ابن رشد الفلسفى الحقيقى ، لا على مذهبه كما كان يعرضه تلاميذه من اللاتينيين .

وحقيقة إنا لنتساءل كيف يحق لأحد أن يعتمد على فرض توارد الخواطر إذا كان الإجماع قد انعقد على التسليم بتطرق الفلسفة الإسلامية إلى العالم الغربى . فقد يمكن تصور مثل هذا الفرض لو كانت هناك هوة تكاد تكون فاصلة بين فيلسوفين من حيث الزمان والمكان ، أى هوة تدل على سقم القول بأن هناك اتصالا بين مذهبين فلسفيين . فمثلا نستطيع تقرير وجود توارد خواطر بين المذهب المثالى لفيشت (Firhte) عن الذات المدركة المطلقة (moi absolu) والنشاط المحض وبين نظرية الحدس العقلى كما كان يتصورها أبو الوليد بن رشد ، ولكن مع التسليم بوجود هذا الفارق ، وهو أن إدراك « الأنا » عند هذا الفيلسوف الأخير ليس ممكنا إلا ابتداء من إدراك غيره ، أى ابتداء من إدراك العالم الحسى[1] . وإذن فلن نكون على وفاق مع ما يقرره العقل لو زعمنا أن الحدس العقلى

---

(١) هذا هو مايقرره علم النفس الحديث . أنظر كتاب « جان بياجيه » « ميلاد الذكاء عند الطفل » الترجمة العربية ص ٣٠ ، ٣١ الناشر مكتبة الأنجلو المصرية .

عند فيلسوف قرطبة كان أصلا للمذهب المثالى الذاتى لدى « فيشت » ؛ إذ أن هناك هوة فاصلة فى الزمان والمكان ، تبرهن على منافاة هذا الزعم للحكم الصادق ، وعلى مشروعية القول بوجود توارد الخواطر . على أن مما يناقض العقل أيضا ؛ بل مما يدعو إلى السخرية ، أن نزعم أن النظريات الجديدة فى القرن الثالث عشر الميلادى ، ولا سيا نظريات « توماس الأكوينى » كانت أصيلة أو مبتكرة ، أو كانت من قبيل توافق الخواطر مع نظريات ابن رشد ؛ فإنا نعلم أن مفكرى أوروبا فى ذلك القرن كانوا يقتبسون الفلسفة الرشدية اقتباساً تختلف دقته قلة أو كثرة ؛ لأنهم رأوا فيها رد فعل على الاتجاه الأفلاطونى الحديث لفلاسفة المسلمين الآخرين .

هذا إلى أن توارد الخواطر قد يكون ممكنا فى فكرة أو فكرتين أو ثلاث ، ولكن ليس من الممكن أن يتحقق فى مذهب بأسره . فالزعم بأن «توماس الأكوينى» كان يجهل الفلسفة الرشدية أمر لا يرتضيه العقل ، وهو مضاد تماما لأبسط قواعد الحكم السديد ، وشأنه فى ذلك شأن الزعم بأن هناك توارد خواطر بين مذهبى هذين المفكرين . وقد يقال إن «الأكوينى» كان يعرف ابن ميمون لا ابن رشد ، وإن المحاكاة إنما تصدق بالنسبة إلى فلسفة الأول لا الثانى . لكن مثل هذا الاعتراض يجد لدينا جوابين .

فأولا ، نجد أن « توماس الأكوينى » يشير إلى كتاب شرح النفس ، حيث يقول ابن رشد بالنص إن العقل المادى والعقل الفعّال هما فى حقيقة الأمر شىء واحد بعينه . وإذن ليس ثمة عذر للأكوينى إذا أخطأ فى فهم الفكرة الرشدية الحقيقية فى هذا الموضوع .

ونقول فى المقام الثانى إن هذا الدليل السابق ، إن بدا غير حاسم ، على خلاف ما يوجبه المنطق ، فإننا نستطيع القول بأن النظريات الفلسفية

الأساسية التى اقتبسها ذلك المفكر المسيحى وجدت عند أبى الوليد ، قبل أن يشير إليها موسى بن ميمون .

فنحن على أهبة للرد فى أى مجال يختاره المعترض للطعن فى وجهة نظرنا . أوليس من الأوفق للمنطق والأقرب إلى الإنصاف أن نسلم بوجود محاكاة أو اقتباس ؟ أما هؤلاء الذين يصرون على عدم التسليم بوجهة نظرنا هذه فإنا نحتفظ لهم بكثير من المفاجئات . غير أن مسلكنا هذا لا ينطوى على نوع من عقد العزم على سوء القصد ؛ بل الدافع الوحيد إلى اتخاذه هو أننا لا نستطيع ، ولا نود ، عرض بحثنا المقارن بأسره فى هذه المقدمة .

ومن الممكن أن يزعم بعضهم أنه لم يكن هناك أى اتصال ممكن بين « الأكوينى » والفيلسوف القرطبى ، ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه ينبغى الزعم بأن «توماس الأكوينى» ، لم يكن على علم إلا بالمذهب الرشدى المشوه ، وأن النظريات الفلسفية الأساسية فى مذهبه ، والتى ينسب إلى الأكوينى « أنه ابتكرها ، لم تكن توجد حقيقة عند ابن رشد . وسنعلم كيف نجد جواباً لهذا الزعم الأخير الذى لا يستقيم مع الواقع . ولنا أن نتساءل حقيقة : كيف استطاع «الأكوينى» أن يقدر شروح فيلسوفنا لأرسطو حق قدرها ، فيثنى على حدة ذكاء صاحبها ؛ وكيف استطاع أن يقتبس منه تلك النظرية المتسقة الخاصة بالتوفيق بين العقل والدين فى الوقت الذى يخطىء فيه فى فهم نظرية المعرفة التى توجد ممتزجة بالأفكار الدينية الفلسفية عند ابن رشد ؟ . إن مخالفة هذا الفرض لقواعد العقل تتجاوز كل مدى ؛ إذ أن « الأكوينى » قد استغل نظرية المعرفة الرشدية فى نطاق واسع .

فمن المؤكد أن هؤلاء الذين يرتضون فرض توارد الخواطر يخطئون فى تقدير ذكاء « توماس الأكوينى» ؛ لأن المفكر الذى يستطيع استخلاص

الجزء الجوهرى فى مذهب فلسفى ما لا يعقل أن يكون جاهلا به . وإنا لنعتقد أن فرض توارد الخواطر ليس مما يرفع من مكانة « توماس الأكوينى » بحال ما ؛ فإنه فرض مضاد للظواهر الواقعية ، لأن الصلة بين المفكر المسلم والمفكر « المدرسى » الأوروبى ليست صلة خيالية غير معقولة ، وإنما هى صلة حقيقية ثبت صدقها بالبراهين التاريخية . [1]

وإنا لمضطرون اضطراراً إلى التسليم بالفرض القائل بوجود محاكاة واقتباس . فإن اتحاد المنهج [2] والمصطلحات الفنية [3] والمشكلات والحلول ، بل الأمثلة - نقول إن هذا الاتحاد ماثل أمامنا دائماً لينبئنا بأن هناك محاكاة واقتباساً . ويكفى الرجوع إلى ترجمتنا لكتاب « الكشف عن مناهج الأدلة » للوقوف على المدى الواسع لهذه المحاكاة وهذا الاقتباس . إن من يقول بتوارد الخواطر ينبغى له أن يضرب صفحاً عن ضروب المحاكاة التى لا حصر لها . لكن ذلك أمر عسير . فإن المحاكاة تفضل توارد الخواطر فى أنها تفسر لنا لماذا حاول خصوم « توماس الأكوينى » أن يدخلوه فى نطاق أتباع ابن رشد من اللاتينيين ، وذلك عندما أدخلوا بعض نظرياته ضمن النظريات التى يجب أن تصدر الكنيسة حكما بتحريمها دينياً .

وفى جملة القول ، يمكننا استنباط النتيجة الآتية ، وهى أن نظرية « الأكوينى » فى المعرفة كان ينبغى أن تكون رشدية فى كل تفاصيلها ، لو أن هذا المفكر المسيحى نظر إلى النفس نظرته إلى ذات كاملة . فكل ما بين هذين الفيلسوفين من خلاف بصدد عملية « الحدس العقلى »

---

(١) المصدر السابق لاسين بلا سيوس ص ٣٠٨ .

(٢) كتاب ابن رشد والرشديين لرينان باللغة الفرنسية ص ٢٣٦ .

(٣) أسين بلا سيوس المصدر السابق ص ٣١٠ - ٣١٥ .

إنما ينبع من فكرتيهما المختلفتين عن طبيعة النفس : هل يعد الجسم جزءاً من ماهيتها أم لا ؟ فالأكوينى يقول بالإيجاب ، أما ابن رشد فيجيب سلباً . ولقد أخطأ تلاميذ ابن رشد الأدعياء فى فهم الفكرة الحقيقية لأستاذهم المزعوم ، الذى برهن على خلود النفس الفردية ، والذى قضى باستحالة اتحاد النفس بالذات الإلهية أو بالملائكة .

ولقد قال « رينان » : « لم يلق المذهب الرشدى خصما أصلب عوداً « من توماس الأكوينى » ويمكننا القول ، دون تناقض ، بأن « الأكوينى » كان فى الوقت نفسه أول تلميذ للشارح الأكبر »؟[1] والحق أنه ليس هناك أى تناقض فيما يراه رينان . فإنه إذا كان الأكوينى أكبر خصوم المذهب الرشدى جدية ، فذلك لأنه هاجم هؤلاء الذين كانوا يجهلون فلسفة ابن رشد . أما إذا كان ، على خلاف ذلك ، أول تلميذ للشارح الأكبر فذلك لأنه كان أول من عرف الآراء الحقيقية لهذا الفيلسوف ، وأول من فرق بينه وبين الفلاسفة المسلمين الآخرين . وعندئذ لا نجد عسراً فى فهم السبب الذى من أجله قيل إنه انتصر على المذهب الرشدى اللاتينى . ذلك أنه كان هناك مذهبان رشديان: مذهب خاطىء ومذهب صحيح؛ فلم يفعل «الأكوينى» سوى أن نقض المذهب الأول بالمذهب الثانى . « فتوماس الأكوينى » الفيلسوف يدين بكل شىء على وجه التقريب لابن رشد .

١٠ — توماس الأكوينى تلميذ لابن رشد

إن نظرية المعرفة ، كما كان يفهمها أبو الوليد بن رشد تعتمد على هذا المبدأ ، وهو أن النفس عقل فعال لا يحتوى فى جوهره على أى شىء بالقوة . فالعقل المادى إذن ليس إلا مظهراً من مظاهر النفس التى تتصل

---

(١) المصدر السابق ص ٢٣٢ (٢) نفس المصدر

بالبدن . وهذا هو السبب فى أنه يختلف عن شراح أرسطو الآخرين. ،
وعن«توماس الأكوينى»أيضا ، فى أنه لايفرق فى النفس بين الفعل [acte]
والقوة [puissance] . فكل نفس هى ، قبل كل شىء ، عقل فعال ، وهذا
هو السبب أيضاً فى أنه هاجم فكرة ابن سينا عن العقل الفعال ، أو واهب
الصور . وإذن فقد أحسن « الأكوينى » استخدام آراء ابن رشد ،

دون أن يذهب بعيداً إلى الحد الذى ذهب إليه مفكر مسيحي آخر
وهو « سيجيردى برابانت » . أو يمكننا القول بأن « الأكوينى » كان
من أتباع ابن رشد ؛ فى حين كان الآخر من أتباع أرسطو ممن تتأثروا
فى الوقت نفسه بفكرة الأفلاطونية الإسلامية الحديثة عن العقل الواحد
المشترك بين جميع أفراد بنى الإنسان . أما إذا نظر بعضهم إلى « توماس
الأكوينى » نظرته إلى أنه أحد تلاميذ ابن رشد المعتدلين[١] فسبب ذلك
فى اعتقادنا أن هذا المفكر يفضل أى مفكر مسيحى آخر فى أنه استطاع
الوقوف حيث وقف الفيلسوف القرطبي نفسه .

ومما لا ريب فيه أننا سنجد فرصة تتيح لنا البرهنة على أن الفلسفة
الرشدية ليست ، كما يدعيه بعض مؤرخى الفلسفة فى العصور الوسطى ،
فلسفة مادية مناهضة كل المناهضة للمذهب الروحى[٢] ؛ بل هى مذهب
واقعى ينتهى إلى مذهب مثالى ذاتى تدرك فيه الذات المدركة أو الروح نفسها ،
على اعتبار أنها نشاط عقل روحى محض [activité pure] . وسنبرهن
على أن المذهب الرشدى اللاتينى ليس التراث الأرسطوطاليسى الكامل
الذى شرحه ابن رشد ، وإنما هو بالأحرى نتاج للفوضى العقلية التى سادت.

---

(١) M. Gorce. Essor de La pensée au moyen âge, Paris, 1933 P. 84 .

(٢) Mandonnet, Siger de Brabant, 2e éd. pp. 159-60 .

غرب أوروبا في القرن الثالث عشر الميلادي ، أي في العصر الذي لم يستطع فيه كثير « من المدرسين » التفرقة بين ابن رشد وأستاذه الإغريقي ، أو بينه وبين الفلاسفة المسلمين السابقين له ، ولا التمييز بين الآراء التي كان يعرضها فيلسوفنا على أنها آراؤه الخاصة ، وبين تلك الآراء التي كان يبسطها على أنها آراء غيره من المفكرين .

إن أمانة الشارح الأكبر على مذهب أرسطو لا تغض في شيء من أصالة الفيلسوف القرطبي . أما هؤلاء الذين يضعون إخلاص هذا الفيلسوف ونزاهته في موضع الريب فإنهم يتساءلون إذا ما كان قد أحتال على إخفاء آرائه الشخصية في ثنايا شروحه لأرسطو . غير أننا نرى من جانبنا أنه من اليسير إلى حد كبير أن نتعرف على هذه الآراء الشخصية في كتب ابن رشد الخاصة ككتاب « تهافت التهافت » وغيره من الكتب . ومن الممكن أن نأخذ من شروحه ما يكون على وفاق مع ما يعبر عنه في كتبه الخاصة . أما المسلك المضاد فإنه ينتهي بصاحبه إلى الإخفاق المحقق ؛ لأن معناه الرغبة في تشويه الآراء الشخصية لفيلسوف ما ، حتى تكون على وفاق مع آراء الآخرين التي يعرضها ويفسرها .

ومن اليسير أن نعثر على جميع البدع الدينية التي عرفها العالم الغربي في مؤلفات ابن رشد . غير أنه من العسير كل العسر أيضا أن يبرهن أحد على أن هذه البدع نفسها هي آراء شخصية لأبي الوليد ؛ بل إثبات العكس غاية في اليسر ، وهذا ما سنبرهن عليه فيما بعد . وإن من يعرفون فلسفة « الأكويني » معرفة سطحية يستطيعون القول بأن جميع البدع السابقة قد وجدت فيها ، لكنه لا يخطر ببال صاحب هذا القول أن يزعم أن «توماس الأكويني» كان يؤمن بهذه البدع ؛ إذسوف يبرهن له عندئذ ألف مؤرخ ومؤرخ على أنه ضعيف العقل . وسنكون وحدنا في البرهنة على ضعف عقول

جميع هؤلاء الذين زعموا ، أو ما يزالون يزعمون ، أن ابن رشد كان ملحداً . وليس انفرادنا بهذا الأمر الجلل مما يثبط همتنا . حقا إنها مهمة شاقة ولكننا سنقوم بها على أكمل وجه نستطيعه؛ لأننا لن نعتمد كالآخرين على بعض الترجمات اللاتينية البربرية ؛ بل على نصوص عربية أصيلة موثوق بها . وترجع صعوبة مجهودنا إلى أن فيلسوفنا العقلي قد غمط حقه فى العالم الغربى ، وفى العالم الشرقى سواء بسواء ؛ بل قد أسىء فهمه وهذا فى نظرنا أشد وأنكى .

وإننا لننظر بعين الإشفاق إلى جميع هؤلاء المؤرخين المحدثين لفلسفة العصور الوسطى الذين اعتمدوا على سوء فهم رجل يهودى خيّل إليه أنه يستطيع المزاوجة بين فلسفة ابن رشد وفلسفة ابن ميمون ، ليؤكد اتحاد نفوس البشر جميعاً فى نفس واحدة بعد الموت . وإنا لنربأ بأنفسنا عن ذكر تلك القصة التى تدعو إلى السخرية ، والتى تتحدث عن ظهور روح ذلك اليهودى فى المنام لصديق يهودى آخر ، لكى تنبئه بأن « العام قد اندمج فى العام» . إن هواة مثل هذه الأقاصيص التافهة يستطيعون العثور عليها فى المؤلفات التى يجد فيها المرء بعض النوادر ، بدلا من أن يعرض فيها أصحابها التفكير الحقيقى لابن رشد ، أو يحاولون بذل شىء بين جهدهم لمعرفة هذا التفكير[1] . فإذا كان هذا اليهودى قد أساء فهم فيلسوفنا فليس معنى هذا أنه يجب علينا أن نسارع إلى هذه الأقصوصة لكى نضيف بها حلقة جديدة فى سلسلة الاتهامات التى وجهت إلى ابن رشد .

والحق أنه ليس ثمة مذهب فلسفى شوه وحرف كما شوه وحرف مذهب الفيلسوف القرطبى . فإن اليهود من أنصار الأفلاطونية الحديثة ارتضوه أولا، ثم نقل هذا المذهب إلى أوروبا فى أواسط القرن الثالث عشر .

---

(١) توجد هذه القصة فى كتاب « رينان » عن ابن رشد .

فكان ذلك مقدمة لتشويه وتحريفه أكثر فأكثر . غير أننا لما كنا بعيدين عن ذلك العصر ، وعن تلك الفوضى العقلية الكبرى التي صحبت تطرق فلسفة أرسطو إلى العالم الغربي ، وبعيدين عن المناقشات الجدلية التي شغلت رجال الكهنوت هناك فإننا نعتقد أن فحصاً دقيقاً محايداً هو الضمان الوحيد لإصدار حكم سليم وغير مغرض في هذه « القضية » . ذلك أن دراسة من هذا القبيل سوف تتيح لنا أن نبين أن توماس الأكويني ، ، باستثناء معاصريه جميعاً ، قد وقف على الفلسفة الرشدية الحقيقية ، لهذا السبب اليسير ، وهو أنه أعاد نشرها في خطوطها الرئيسية . وإن أشق مسألة ربما كانت تنحصر في بيان كيف عرف هذا المفكر ، فيلسوفنا ، وبأى درب من الدروب استطاعت فلسفة هذا الأخير أن تصل كاملة إلى علم « الأكويني » . وهذا هو ما سنحاول تفسيره في الفصل التالي .

ويبقى علينا أن نبين الهدف من هذا الكتاب ، قبل أن ننتقل إلى فحص نظرية المعرفة عند ابن رشد ، وكيف أوّلها « توماس الأكويني » . إننا لا نقرر وجهة نظرنا بناء على فكرة سابقة ساذجة ، أو على أساس رغبة في مناقضة كل ما قاله السابقون ، أو تبعاً لتأويلات مغرضة ومفتعلة ، وإنما سنحاول دحض رأى يكاد يجمع عليه مؤرخو الفلسفة ، وسندحضه عندما نعتمد على نصوص عديدة ، وعلى روح المذهب الرشدى الفلسفي بأسره ، وهذان أمران نعتقد أنه لا سبيل إلى تشويهما . وربما وقفنا وحدنا لنبين أن نظرية المعرفة الرشدية ليست نظرية أفلاطونية حديثة بحال ما ، ولدينا جميع الحجج التي كانت تعوز هؤلاء الذين عضدوا رأياً مخالفاً ، وهي تلك الحجج التي ستبرهن على صدق وجهة نظرنا .

لقد سبقنا « أسين بلاسيوس » إلى بيان أن ابن رشد كان فيلسوفاً مؤمناً . وسنبين نحن بدورنا أنه كان فيلسوفاً من أنصار المذهب العقلى دون أن يكون هناك تناقض ما فى وصفه بهذين الوصفين فى آن واحد ، كما قد يتبادر إلى تفكير من ألفوا هذا التناقض فى دراستهم للتفكير الغربى فى العصور الوسطى . وقد كان بيان هذا الرأى أمراً مستطاعاً لأننا عرفنا كيف نفرّق بين ابن رشد الشارح وابن رشد الفيلسوف . ولدينا الكثير مما نستطيع الردّ به على هؤلاء الذين خلطوا بين هاتين الشخصيتين ، فانتهوا، بسبب هذا الخلط نفسه ، إلى تشويه مذهب فلسفى يبدو لنا غاية فى الاتساق وموافقة العقل . وإننا لا نخدع أنفسنا فيما يتعلق برد الفعل الذى ستثيره آراؤنا ؛ فمن المؤكد أن مؤرخى فلسفة « قدساس الأكوينى » لن يقابلوها بالترحاب ؛ كذلك من يدرى فلربما ضاق بها أتباع الديانة التى كان ينتمى إليها ابن رشد ، أى هؤلاء الذين تجنوا ، وما يزالون يتجنون ، على أكبر فيلسوف من فلاسفتهم فى مختلف العصور . غير أننا نجرؤ على القول بأن موقف هؤلاء وهؤلاء لا يعنينا فى كثير أو قليل ؛ إذ لن نقف هيبة أمام مثل هذه الاعتبارات العاطفية ما دام البحث عن الحقيقة هو رائدنا فى هذا البحث . ونحن على يقين من أننا لا نقترف جريرة ما ، عندما نعرض نظرية ابن رشد الحقيقية فى المعرفة . وهذا حق لا يستطيع أحد أن ينكره علينا .

وإذا نحن أردنا أن نظهر هذه النظرية فى ثوبها الحقيقى وجدنا أنفسنا مضطرين إلى كشف النقاب عن كل الأكاذيب والأوهام التى تنطوى عليها أسطورة ابن رشد .

ومن الغريب حقاً أن نرى هذا الفيلسوف إماماً للملحدين فى العالم الغربى بل فى العالم الشرقى أيضاً . ولعل فيلسوفاً آخر ، كالفارابى ، كان أولى

وأحق منه بهذا اللقب . لكن مما يجب تأكيده أن أبا الوليد ظل رجلا نادراً حتى فى محنته الكبرى . فإن ملحدى أوروبا فى القرن الثالث عشر ، وما تلاه من القرون ، وجدوا فيه الرجل الذى يستطيعون أن يؤكدوا تحت ستار اسمه كل ما أرادوا تأكيده من البدع . وهكذا ظل ابن رشد فيلسوفا كبيراً ، سواء أفهمه أتباعه أم لم يفهموه . فى الحالة الأولى استقت منه الفلسفة المسيحية ، ولا سيما فلسفة « توماس الأكوينى » كل ما تنطوى من نظريات يظن أنها مبتكرة . وفى الحالة الثانية كانت فلسفته المحرفة أساساً للمذهب العقلى الذى عرف فى أوروبا باسم المذهب الرشدى اللاتينى .

وقد رأينا أننا متى أردنا توضيح نظرية المعرفة الرشدية فلا بد لنا من دراسة موقف « الأكوينى » حيالها : ذلك لأن هذا المفكر المسيحى ، وإن كان أكبر تلاميذ ابن رشد ، فإنه كان أشد خصومه عنفاً . وإذا نحن بينا من جانب آخر أن « الأكوينى » قد ساهم ، على نحو ما ، فى تشويه فلسفة أبى الوليد فلن يكون هذا البيان فى حد ذاته غاية لنا ، وإنما نريد أن نعيد إلى فيلسوفنا الآراء التى تخصه . فنحن لا نحاول الهدم إذن ، بل نريد البناء ، لكننا لن نستطيع البناء إلا بعد هدم أكبر الأخطاء شناعة فى تاريخ الفكر الفلسفى .

وإذا كان هناك مسئول حقيق عن نشأة الأسطورة الرشدية فلا ريب أن المسئولية الكبرى ترجع ، بقدر كبير ، إلى تلك الفوضى العقلية فى العصور الوسطى ، ولا سيما فى القرن الثانى عشر الميلادى . لقد قال « رينان » : « إن القدر قد جرى بأن يكون ابن رشد ذريعة لانطلاق أشد الأحقاد اختلافا وأشد ضروب الصراع العقلى عنفا ، كما جرى بأن يكون إسمه علماً يخفق على تلك الآراء التى لم يفكر فيها مطلقاً على وجه التأكيد » .

فإذا كان الأمر كما يقول « رينان » ، فإننا نعتقد أن زمن الأحقاد قد اختفى أو كاد يختفى دون رجعة ، وأنه من العدل أن يعترف بما أصاب فيلسوف قرطبة من حيف وجور .

وعلى هذا النحو يهدف عملنا المتواضع إلى إعادة النظر فى قضية ابن رشد ، غير أننا نأمل أن يعيد المؤرخون النظر فيها هذه المرة فى جو من الانصاف والحيدة العلمية ، أى فى جو يتحرر فيه المرء من كل فكرة عاطفية وهمية ، أيًّا كان مصدرها ونوعها .

الفصل الثانى

كيف عرف توماس الأكوينى فلسفة ابن رشد

كنا نستطيع أن نعفى أنفسنا من البحث فى هذه المسألة ، نظرا لأننا سنبرهن على أن النقد الداخلى لمذهب « توماس الأكوينى » يرشدنا إلى أن هذا المذهب بأسره مشبّع بالآراء الحقيقية لابن رشد . وحقيقة نجد المذهب الرشدى فى كل موطن ، سواء فى الآراء الدينية أم فى الفلسفة بصفة عامة ، أم فى نظرية المعرفة لدى « الأكوينى » على وجه الخصوص . فلا أهمية إذن لمعرفة الطريق التى اتخذته آراء ابن رشد لكى تصل غير منقوصة إلى هذا المفكر ، إذا كنا نستطيع استخدام النصوص التى فى متناول أيدينا لنبين أن هذه الفكرة أو تلك هى فكرة ابن رشد لا فكرة « الأكوينى » . ومع ذلك فإن الدراسة التاريخية لتطرق الفلسفة الرشدية إلى الفلسفة المدرسية اللاتينية ستتيح لنا الفرصة لتصحيح بعض الأخطاء فى هذا المجال ، ولسد بعض الثغرات ، ولكى نبرهن مرة أخرى فى نهاية الأمر على مدى التجنى فى أسطورة ابن رشد .

إن المصدر الرئيسى الذى يستقى منه جميع مؤرخى المذهب الرشدى اللاتينى هو الكتاب الضخم الذى ألفه « رينان » عن « ابن رشد والرشديين » . ولا يدرر بخلدنا أن ننكر فضل هذا المستشرق الكبير أو سعة إطلاعه أو الخدمات التى أسداها لتاريخ الفكر فى العصور الوسطى . ومع ذلك فإن إعجابه الكبير بابن رشد لن يحول دوننا ودون تقرير أنه أخطأ عدة مرات ، رغم اتساع بحوثه التى ستتاح لنا الفرصة لاستخدامها . لقد كانت الفكرة الأساسية فى كتابه تتلخص فى أن

فلسفة أبي الوليد لاتختلف في شيء عن فلسفة غيره من فلاسفة العرب . ولذا انتهى « رينان » إلى القول بأن الفلسفة الرشدية كانت معروفة حق المعرفة في أوروبا ابتداء من القرن الثالث عشر ، مع أن كتبه لم تكن قد ترجمت بعد . وسوف ننكر عليه هذا القول ، وسنبين أن المذهب الرشدى لم يعرف إلا بعد خمسين عاما من التاريخ الذى حدده . وهذا الفارق الزمنى الذى ربما بدا قليل الخطر ، هو فى نظرنا عظيم الأهمية ، لأنه مفتاح لحل جميع المشاكل التى أثارها المؤرخون حول فلسفة ابن رشد ؛ فى حين أن هؤلاء الذين تبعوا « رينان » فى رأيه يعجزون عن العثور على حل مقنع للمشكلات الآتية :

١ — لماذا لم يعرف « جيوم دوفرنى (سنة ١٢٣٠) ابن رشد ؟

٢ — كيف عجز « الاسكندر دى هالس » عن معرفة ذلك الشارح الذى تكلم عن العقل المادى ، إذا كان هذا الشارح هو ابن رشد لا « الاسكندر الأفروديسى » ؟

٣ — كيف استطاع « توماس الأكوينى » وحده أن يستخدم منهج ابن رشد فى شروحه لأرسطو ؟ ولماذا استخدم هذا المنهج فى وقت متأخر ؟

٤ — لماذا بدت نظرية التوفيق بين الدين والعقل نظرية شديدة الابتكار فى نظر معاصرى « الأكوينى » وفى نظر تلاميذه ؟

٥ — لماذا اشتدت محاربة اللاتينيين الرشديين على نحو أشد عنفا فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر ؟

وهناك مشكلات عديدة أخرى تعرض للباحث ، وتعجز وجهة نظر « رينان » عن العثور على حل لها .

(١) Cf. Duhem, Système du monde, T.V.P 330

فيجب الاعتراف إذن بأن المذهب الرشدى اللاتينى الذى عرضه « رينان » لا يمكن استخدامه على أنه المصدر الوحيد الذى تستق منه عناصر البحث . ويبق بعد ذلك كله أن هذا العمل العلمى الذى حاوله « رينان » له قيمته الكبرى ، ولكن بشرط أن نضرب صفحا عن الفكرته الأساسية فيه ، وأن نصحح ، فى كثير من مواطنه ، تلك الأخطاء التى ترجع إلى تناقض « رينان » نفسه .

لقد اهتدى « أسين بلاسيوس » إلى الطريق التى سلكته فلسفة ابن رشد الدينية لكى تصل إلى « توماس الأكوينى » . وإذن سنقدر هذا الكشف حق قدره : وهكذا سنستطيع العثور على تفسير منطق لنشأة المذهب الذى أساء مؤرخو الفلسفة تسميته عندما أطلقوا عليه اسم المذهب الرشدى اللاتينى ، وكان ينبغى لهم لو أحسنوا اختيار الاسم ، أن يقولوا عنه إنه المذهب العربى اللاتينى . ولن نجد مشقة كبرى فى البرهنة على أن المذهب الرشدى الحقيقى لم يتطرق إلى العالم الغربى إلا خلال مذهب « ألبرت الأكبر » الذى كان نقطة اتصال بين المذهب الأفلاطونى الحديث الإسلامى والمذهب الأرسطوطاليسى الرشدى .

وستأتى دراستنا المقارنة لتؤكد وجهة نظرنا التاريخية ، ونعنى بها أنه ما كان من المستطاع أن تعرف الفلسفة الرشدية الحقيقية فى العالم الغربى قبل النصف الثانى من القرن الثالث عشر ، وأن هؤلاء الذين زعموا أنهم تلاميذ هذا الفيلسوف لم يكونوا فى الحقيقة سوى هؤلاء الذين تشيّعوا للفلسفة الإغريقية العربية التى يغلب عليها طابع الأفلاطونية الحديثة ، وهى تلك الفلسفة التى بدأت تتسلل إلى أسبانيا المسيحية ، قبل ميلاد فيلسوف قرطبة بأربع سنوات ، « فإن شرف هذه المحاولة الجديدة [ترجمة المؤلفات الفلسفية لابن سينا والكندى والفارابى] التى

أثرت تأثيرا حاسما فى النظريات الفلسفية الأوروبية ترجع إلى «ريموندى كاستيل» [Rymond de Castille] أسقف طليطلة والرئيس الأكبر لكاستيل من سنة ١١٣٠ إلى سنة ١١٥٠ . فقد أحاط «ريموند» نفسه بمجموعة من المترجمين كان يوجد على رأسها كبير الشمامسة «دومنيك جوند يسالى»[١] ... وعلى هذا النحو، وابتداء من النصف الأول من القرن الثانى عشر، عرف اللاتينيون كتبا هامة فى الفلسفة العربية[٢] » حسنا ! . لكن إذا كانت فلسفة الفارابى قد عرفت فى النصف الثانى من هذا القرن فلماذا لا يستنبط مؤرخو الفلسفة من ذلك أن مصدر البدعة القائلة بوجود نفس كلية يرتبط بفكرة العقل الواحد المشترك بين أفراد البشر، وهى تلك الفكرة المأخوذة عن الفارابى، الذى ينكر خلود نفوس الأفراد ؟ ولماذا لا يجد هؤلاء المؤرخون فى تلك الحقيقة التاريخية تدعيما لبدعة دينية قديمة سبق أن اعتنقها بعض الأوروبيين فى القرن التاسع الميلادى، أى قبل مجىء فلسفة الفارابى إلى بلادهم ؟ ففى الواقع نرى أن «مكاريوس سكوتيس» (Macaruis Scotus) . قد عضد هذه البدعة من قبل[٣] . فليس من المعقول أن «المدرسيين» اللاتينيين لم يفطنوا إلى هذه النظرية القائلة بوجود نفس كلية وعقل كلى، مادام العقل جزءا من النفس . وليس من المتصور أيضا أنهم انتظروا مجىء فلسفة ابن رشد لكى يقفوا على هذه النظرية ثم لينسبوها إليه . وهل أخذوا على الفيلسوف القرطبى أو نسبوا إليه إلا هذه النظرية المزعومة الخاصة بالنفس وبالعقول الإنسانية ؟

إذن يجب علينا أن نفحص مسألة تطرق فلسفة أبى الوليد فى أوروبا من هذه الزاوية . وسيتاح لنا الحديث عن بعض النظريات الأخرى، وذلك

---

(١) L' archidiacre Dominiqve Gondisalvi

(٢) رينان المصدر السابق ص ٢٠١ .

(٣) نفس المصدر ص ١٣١ .

بالقدر الذى نرى فيه شيئا من الجدوى لبيان هذا الأمر ، وهو أن الآراء الحقيقية لهذا الفيلسوف لم تعرف فى العالم الغربى ، قبل النصف الثانى من القرن الثالث عشر .

ويغلب على ظننا أنه ما كان من الممكن أن تعرف فلسفة ابن رشد ولا شروحه فى أثناء حياة هذا الفيلسوف . ونحن لا نؤكد هنا رأيا لا دليل عليه . ففى سنة ١١٩١ ، أى قبل وفاة فيلسوفنا بعدة سنوات ، كتب موسى بن ميمون إلى أحد تلاميذه يقول له إن قد وصل إليه ما كتبه بن رشد من شروح لكتب أرسطو ماعدا كتاب الحس والمحسوس، وأنه لم يجد بعدُ من الفراغ ما يتيح له قراءة ما كتب . فلنتدبر جيداً ما يقوله موسى بن ميمون . إنه يتكلم هنا عن الكتب التى ألفت بصدد فلسفة أرسطو ، أى أنه يتكلم عن الشروح . فإذا كان بن ميمون لم يقف حتى ١١٩١ على هذه الكتب[1] مع أنه كان يوجد فى ظروف تفضل ظروف أى «مدرسى» لاتينىّ لمعرفة هذه الشروح ، فهل من الممكن الاعتقاد أن أهل أوربا كان أسبق منه إلى معرفة هذه الكتب ؟ وإذن فمن العبث أن نتساءل عما إذا كانت شروح ابن رشد قد عرفت قبل مطلع القرن الثالث عشر ، فضلا عن أن يكون الأمر خاصاً بكتبه الشخصية ، وذلك لأن ترجمة هذه الكتب إلى اللغة العبرية فى ذلك الحين لم تكن موضع تفكير .[2] فابتداء من هذا القرن يجب علينا أن نحاول معرفة إذا ماكانت الفلسفة الرشدية قد بدأت تذيع فى أوروبا .

وإنا لانعتقد من جانبنا أن ذيوع المؤلفات العربية كان سريعاً

---

(١) بدأ بن رشد شروحه فى سنة ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م) أى قبل كتبه الخاصة ؛ فان كتاب الكشف عن مناهج الأدلة ألف فى ٥٧٥ هـ) .

(٢) « رينان » المصدر السابق ص ١٨٦ .

فى أوروبا [١] فقد سبق أن بينا أن المحاولة الأولى لترجمة الفلسفات العربية تنسب إلى « ريموند دى كاستيل » الذى بدأها ما بين سنة ١١٣٠ وسنة ١١٥٠ . وعلى الرغم من أن « رينان » يقول بأن المؤلفات الفلسفية للفارابى وابن سينا ترجمت إلى اللاتينية فإنه يذهب من جانب آخر [٢] إلى تأكيد أن ظهور الفلسفة العربية للمرة الأولى فى التفكير الأوربى كان فى سنة ١٢٠٩ . فى هذه السنة أصدرت الكنيسة حكمها بإلحاد « أمورى دى بن » [Amaury de Bènne] ودافيد دى دينان [David de Dinànt] كما حرمت قراءة الفلسفة الطبيعية وشـــروح أرسطو . وهنا يعتقد «رينان» أنه ليس من المستحيل أن تكون شروح ابن رشد قد ترجمت إلى اللاتينية بعد موت هذا الفيلسوف بعشر سنوات . غير أن هذا الفرض لا ينهض على ساقيه . وسيتاح لنا أن نبين أن ذيوع كتب ابن رشد كان يبعد هذا التاريخ بزمن طويل . هذا إلى أن « رينان » نفسه سرعان ما يعترف بذلك لأنه يقول : « ومن الواجب أن نلاحظ إلى جانب ذلك أن ترجمة ابن رشد كانت متأخرة خمسين عاماً عن ترجمة النصوص الأولى للفلسفة العربية ، وأنه قد ترتب على ذلك أن النصوص التى ترجمها « دومنيك جوند يسالفى » وجب أن تدخل فى نطاق الدراسة قبل تلك النصوص التى لم تكن حظيت بعد بالشهرة وبالإشارة إلى أهميتها »[٣] .

لكن إذا كان « رينان » يحـدد الفارق بين ترجمة المؤلفات الرشدية وترجمة مؤلفات الفلاسفة المسلمين الآخرين بخمسين عاماً ، فإنا سنبين أنه يجب ، من باب أولى ، أن نجعل الفترة الفاصلة بين هاتين الترجمتين مائة سنة ؟ إذ فى سنة ١٢١٥ ظهرت قائمة « روبرت دى كورسون » —

---

(١) نفس المصدر ص ٢٥٢ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٢٠ — ٢٢١ .

(٣) نفس المصدر ص ٢٢١ .

[Robert de Courçon] التى نص فيها على تحريم قراءة الكتب الأرسطوطاليسية فيما وراء الطبيعة والفلسفة الطبيعية والخلاصات ، ونظريات « داڤيد دى دينان » . . . و « موريس » الإسبانى . فإذا أصر بعضهم الإصرار كله على أن يكون « موريس » هذا هو ابن رشد المغربى فسنقول بكل يسر ، إن فيلسوفا مثل ابن باجة أو ابن طفيل، أحد هؤلاء الذين يطلق عليهم أهل الغرب اسم المغاربة من الأسبانيين ، ونحن نعلم أن كلا من هذين الفيلسوفين كان سابقاً لأبى الوليد . وإذن فليس من المجدى فى شىء القول بأن أوروبا عرفت فيلسوفنا قبل سنة ١٢١٥ .

وحوالى سنة ١٢٢٩ عقد « غريغوار التاسع » (Grégoire IX) عزمه على إعادة النظر فى كتابات أرسطو ، حتى يفتح الطريق أمام دراسة المذهب الأرسطوطاليسى المطهر مما يخالف عقائد الكنيسة . غير أنه من المستحيل أن تكون شروح ابن رشد لأرسطو قد ترجمت قبل هذا التاريخ ؛ إذ مازلنا فى ذلك العصر الذى كان يهاجم فيه « جيوم دوفرنى » أرسطو وتلاميذه، ونحن على علم بحقيقة هؤلاء التلاميذ الذين يدور الحديث حولهم.

ذلك أن « جيوم » كان يهاجم المذهب الأفلاطونى الحديث العربى ، أى مذهب ابن سينا والفارابى . فإن البدع الدينية الكبرى فى العالم الغربى كانت فى ذلك الحين هى نظرية الفيض ، ونظرية قدم العالم ، ونظرية النفس الكلية . وسنرى كيف نفد صبر « جيوم » أسقف باريس عندما رأى كيف تربط بدعة النفس الكلية بنظرية الفيض . وفى الواقع نرى أن النفس الكلية فى فلسفة الفارابى ليست إلا صورة من العقل الفعال الذى تندمج فيه أرواح البشر بعد مغادرتها لأبدانها ، والمصدر الذى تفيض منه النفوس ، وهو المورد الذى تعود إليه هذه النفوس من جديد لكى تحقق فيها وحدتها .

وقد زعم « رينان » (١) أن كتابات « جيوم » لا ينقصها سوى اسم ابن رشد ، حتى يمكن النظر إليه على أنه أول خصم للمذهب الرشدى . وربما بدا هذا القول صحيحا ، إذا نحن فهمنا المذهب الرشدى اللاتينى بمعنى واسع ، وإذا رأينا فيه المذهب العقلى المتطرف المضطرب الذى ارتضاه ملحدو العالم الغربى . غير أن « جيوم » إذا كان يورد كثيرا من الحجج ضد نظرية العقل الكلى فليست حججه هذه موجهة ، كما كان يعتقد « رينان » ، إلى النظرية الرشدية بمعنى الكلمة ، وإنما تتجه بالأحرى إلى تلاميذ أرسطو ، أى أنها تخص الفارابى فى المقام الأول والأخير . هذا إلى أن « جيوم » لا يخطىء فى معرفة خصمه ، وهو يدرك ما يقول ؛ لأنه يذكر اسم الفارابى على وجه التحديد . وعلى خلاف ذلك نراه يستهجن مسلك الملحدين فى العالم الغربى ممن بدأوا يستترون وراء اسم هذا الفيلسوف النبيل ابن رشد .

وحقيقة لو كانت كتب ابن رشد معروفة حق المعرفة منذ النصف الأول من القرن الثالث عشر لما أمكننا أن نتصور كيف أن رجلا من مرتبة « جيوم » يجهل هذه الكتب ؟ لكن الأمر على عكس ذلك تماماً ؛ إذ أن شروح أبى الوليد لأرسطو لم تكن معروفة قبل سنة ١٢٣٠ . وإذن فبدأ القرن الثالث عشر يعد ، فى التحليل الأخير ، الحقبة التى بدأت تتسلل فيها العناصر الأولى للمؤلفات الإسلامية ذات الطابع الأفلاطونى الحديث ، والتى كان يظن أنها عناصر أرسطوطاليسية — نقول إن هذه الحقبة من الزمن هى التى تطرقت فيها تلك العناصر الأولى إلى فلسفة « المدرسيين » من اللاتينيين . أما نظرية « أمورى » التى كانت تقول بأن جميع الأشياء تنهار وتفنى فى الذات الإلهية (٢) ، فليست إلا صدى خافتا لنظرية

---

(١) المصدر السابق ص ٢٢٨

(٢) cf, Duhem, Système du monde, T. V. P. 249.

ابن طفيل فى الاتحاد بالله ، ذلك الاتحاد الذى لا يكون ممكناً إلا باندماج العقل الإنسانى فى العقل الإلهى[1]. ففكرة وحدة الوجود عند « أمورى » أمر يمكن تفسيره بفكرة قريبة منها عند ابن طفيل . ذلك أن العودة إلى الذات الإلهية هى السمة المميزة لهاتين النظريتين . وحينئذ نستطيع وضع هذا الفرض لتفسير تلك المقارنة التى كانت تعقد بين نظرية وحدة الوجود الوثنية عند « أمورى » وبين شبيهتها عند « موريس » أو « المغربى الاسبانى »[2] الذى ربما لم يكن فى نهاية الأمر شخصاً آخر سوى ابن طفيل .

وهذا مما يعضد وجهة نظرنا القائلة بأن تسلل الآراء الأرسطوطاليسية لأول مرة إلى أوروبا لم يبدأ إلا على هيئة بعض الاقتباسات الموجزة مما كتبه الفلاسفة المسلمون من أتباع الأفلاطونية الحديثة . ولم تكن هذه الاقتباسات تتبع منهجاً محددا ؛ إذ نجد فى هذا المثال الراهن أنهم كانوا يجهلون اسم هذا المغربى الإسبانى . كذلك يجب علينا القول بأن لهذه الاقتباسات دلالتها ، فإنها لم تقتطع من الفلسفة الإسلامية إلا لكى تدعم بدعة دينية ترجع إلى أربعة قرون خلت ، وكانت كأنما أخذتها سنة من النوم فى انتظار معجزة تنبهها من رقادها . ثم جاءت المعجزة التى كانت تتوقعها ؛ إذ كان يكفى أن تظهر الفلسفة ذات الطابع الأفلاطونى الحديث المشبعة بالوثنية والتصوف ، حتى يحسن ملحدو الغرب لقاءها ، ويضعوها موضع الاقتباس فى أوسع نطاق ممكن .

وإذن فما يثير عجبنا أن « رودلف دى لونشان »[3] الشارح الباريسى قد عرف فى سنة ١٢١٦ النصوص التى شرحها ابن رشد فى كل من كتاب

---

(١) انظر رسالة حى بن يقظان لابن طفيل

(٢) Lè Maure Ispagnol

(٣) Rodolphe de Longchamp

النفس والنوم[١] ، إذا كان « جيوم دى ڤرنى » لم يذكر اسم ابن رشد إلا مرة واحدة ، بعد ذلك بأكثر من عشر سنوات . هذا إلى أن الإشارة الوحيدة إلى أبى الوليد كانت مدحاً له ؛ لأن «جيوم» يصفه بأنه فيلسوف قد بلغ من النبل غايته ، على الرغم من أن الناس يسيئون استخدام اسمه ، وأن تلاميذه الأدعياء يشوهون آراءه[٢] . ولا ريب فى أن شخصية ابن رشد لم تكن معروفة فى عصر « جيوم » إلا معرفة غامضة . ونعتقد أن المدرسيين اللاتينيين فى باريس ، ما كانوا يعلمون شيئا عن فيلسوف قرطبة إلا عن طريق السماع . وهذا أمر يمكن تفسيره بهذا السبب اليسير ، وهو أن شروح ابن رشد بدأت بدءاً يسيراً فى موطن آخر . وعلى خلاف ذلك كان « جيوم » يعرف الكثير عن ابن سينا ، والغزالى ، والفارابى ، وابن طفيل ، وموسى بن ميمون أيضا [٣] . غير أنه من المؤكد أنه كان يجهل ابن رشد ، بدليل أنه كان يعتقد أنه أحد فلاسفة العصر القديم .

وقد قال « دوهم » فى كتابه « نظام العالم » : « وإذن لم يكن المرء فى حاجة إلى قراءة ابن رشد لمعرفة هذه البدعة [وحدة العقل] ففى زمن « جيوم دى ڤرنى » كانت فلسفة الغزالى ورسالة النفس لابن سينا من أكثر الأشياء ذيوعا . ومن المحتمل جداً أن الناس كانوا يقرأون أيضاً لابن ميمون ، وكانوا يعرفون عن طريقه آراء ابن باجة [٤] . لكننا نستطيع القول ، من جانبنا ، إن أسقف باريس كان يجهل ابن رشد حتى باعتباره شارحاً لأرسطو . ذلك أن « جيوم » عندما كان ينقد نظرية الفلاسفة المسلمين فى الكون ،

---

(١) Überweg Geyer. 1928 P. 247 et 362, cité par Gorce, Essor de la pensée du moyen âge p. 55.

(٢) Duhem, Syst. du monde, T. V. P 372.

(٣) ترجم كتاب دلالة الحائرين لابن ميمون فى سنة ١٢٠٢ إلى اللغة العبرية .

(٤) Duhem, Ibid. T. V. P. 272.

نتكلم عن نظريتهم فى عقول الأفلاك التسعة ، وذلك فى الوقت الذى يحدد فيه أبو الوليد عدد الأفلاك السماوية بسبعة بدلا من تسعة [1] . وإذن تكشف لنا هذه الملاحظات المتعددة عن أنه ليس بصحيح ما يقال من أن آراء ابن رشد كانت معروفة تمام المعرفة فى العصر الذى ألف فيه « جيوم دى ڤرنى » كتابه .

وإذا كان هناك أمر محقق فهو أن ملحدى العالم الغربى كانوا يتلهفون على كل آراء جديدة، لكى يقيموا على أساسها نظريتهم القائلة بوجود عقل واحد مشترك بين جميع أفراد البشر . فلما سمعوا باسم ابن رشد الشارح الأكبر لأرسطو ، الذى لم يعرف بعد أى شرح من شروحه، أعلن هؤلاء الملحدون أنفسهم أنهم من أنصار ابن رشد مقدما . وهذا هو ما يفسر لنا سخط « جيوم » الذى كان لا يعرف ، هو ولا خصومه ، شيئاً عن فيلسوف قرطبة . وإذا كان « رينان » يعترف [2] بأن ترجمة كتب ابن رشد قد استغرقت من بعض اليهود القرن الثالث عشر بأسره ونصف القرن الرابع عشر ، فإننا نعترف بدورنا أننا لا نفهم كيف كانت هذه النظريات المطمورة فى الكتب قد عرفت فى باريس معرفة تامة حوالى سنة ١٢٣٠ . هذا إلى أننا إذا عثرنا على اسم أبى الوليد فى مواضع متفرقة ونادرة ، فليس ذلك دليلا على أن آراءه قد عرفت معرفة جيدة . وإذن فلنا أن نحتج على « رينان » برينان نفسه. فهو يقول [3] : « ومن المهم فى الواقع أن نلاحظ أن النصوص التى ينسبها كتاب هذه الحقبة إلى مؤلف عربى ليست دليلا على وجود الترجمة لديهم ؛ إذ ما كان هؤلاء يجدون أى حرج فى استخدام مراجع من الدرجة الثانية ، وإن كلا من جدة التفكير العربى الإغريقى الجديد المذهلة

---

(١) أنظر الفصل الثالث من هذا الباب.

(٢) المصدر السابق ص ١٨٤ — ١٩٣ .

(٣) رينان المصدر السابق ص ٢٠٤ .

للعقول ، وعسر تداول الكتب المترجمة[1] ، ليفسر لنا بسهولة طبيعة تلك الفوضى العقلية فى ذلك العصر[2] ، حيث كان فى استطاعة أى إنسان أن يزعم أنه من أتباع هذه الفلسفة أو تلك ، مع أنها كانت مجهولة لديه ، أو كان يعرفها معرفة ناقصة أو مشوهة فى معظم الأحيان ، وذلك دون أن يخشى التعرض لتكذيب أحد من الناس ؛ إذ لم يكن هناك أية وسيلة للتحقق من صدق ما يقال . وهذا هو ما يمكننا أن نطلق عليه اسم التطفل العلمى .

لقد كان « جيوم دى ڤرنى » يعرف من كتب أرسطو — فيما عدا المنطق الذى عرف فى العصور الوسطى منذ زمن طويل — الكتب الآتية : كتاب الطبيعة ، وكتاب السماع الطبيعى ، كذلك نجده يتحدث عن كتاب السماء وكتاب الآثار العلوية وكتاب الحيوان وكتاب ماوراء الطبيعة . وكان يعرف أيضاً كتاب ما وراء الطبيعة لابن سينا ، والفلسفة الأولى للغزالى ، وكتاب السماع لابن طفيل ، وكتاب « ينبوع الحياة » — (Fons vitae) لابن جبرول ، فكيف استطاع معرفة هذه الكتب ؟ وكيف لا يذكر اسم ابن رشد .

إن الجواب عن هذين السؤالين جواب واحد ، إذ يجب البحث عن حل لهذه المسألة فى تلك الظاهرة ، وهى أن الترجمة الأولى للفلسفة الإسلامية قد شرع فيها « دومنيك جونديسالفى » فى منتصف القرن الثانى عشر ، وأن الفارق الزمنى بين هذه الترجمة وبين كتابات « جيوم » يبلغ نحوا من ثمانين عاما . فهذا البطء الذى انتهت به كتب أرسطو الحقيقية ونظرياته ، وكتب تلاميذه المزعومين إلى علم « جيوم » وغيره يفسر لنا بوضوح بالغ أن

---

(١) «رينان» المصدر السابق ص ١٩٨ ، حيث يقول : فى معظم الأحيان ، كانت الترجمة من جديد ، فى أثناء العصور الوسطى ، أكثر يسرا من الحصول على الترجمات الموجودة بالفعل .

(٢) Duh. Ibid. T.V. 270 - 272

« جيوم » ومعاصريه ما كانوا يستطيعون معرفة ابن رشد إلا إسماً فقط .

وإذن فالشيء الذى كان يعرفه اللاتينيون معرفة تامة ،قبل سنة ١٢٣٠، هو بكل تأكيد ذلك المذهب الأرسطوطاليسى ذو المسحة الأفلاطونية الحديثة ، كما فهمه فلاسفة الإسلام . ذلك أن المذاهب الفلسفية لهؤلاء كانت تنطوى على جميع العناصر الضرورية التى كان ملحدو الغرب فى حاجة إليها . ففى الكتب التى ترجمت ،ابتداء من سنة ١١٣٠ ، يمكننا أن نعثر على نظرية فناء النفوس الجزئية ، وعلى مبدأ أرسطو القائل بأن المادة هى سبب الاختلاف بين الأفراد ،وهذا — فيما نعتقد هو الذى حفز « رينان » إلى القول بأن نظريات ابن رشد كانت معروفة حق المعرفة منذ بدء القرن الثالث عشر . كذلك نعتقد أن خلطه بين فلسفة أبى الوليد المبتكرة وبين فلسفة غيره من المسلمين هو الذى قاده إلى الوقوع فى الخطأ . فلقد كان يظن ، على غرار « مونك » أن الفيلسوف القرطبى قد ارتضى النظريات الأفلاطونية الحديثة بحذافيرها ، أى تقبل نظرية الفيض وفكرة العقل الفعال ، ونظرية المعرفة وغيرها . وهكذا لما رفض « رينان » أن يعترف لابن رشد بأية أصالة أو ابتكار ، ولما وضعه فى صفوف أتباع الأفلاطونية الحديثة من المسلمين ، اعتقد أنه أصاب الحقيقة عينها حينما جعل يؤكد أن فلسفة ابن رشد كان معروفة حق المعرفة ، حتى قبل أن تترجم بالفعل.وهذا هو منبع جميع ضروب التناقض التى وقع فيها ، والتى أشرنا إلى بعضها فى طريقنا . وإذا كان « جيوم دى ڤرنى » ومعاصروه قد عرفوا فلسفة الفارابى وابن سينا والغزالى ؛ بل فلسفة موسى بن ميمون ،فليس ذلك سبباً كافيا فى القول بأن فلسفة ابن رشد قد عرفت فى الوقت نفسه ، دون أن تكون فى حاجة إلى أن تنقل إلى اللغة اللاتينية .

إنه لا سبيل إلى تعضيد رأى « رينان » إلا إذا فرضنا أن فيلسوف

قرطبة قد اكتفى بنسخ فلسفة سابقيه . غير أن هذا فرض من السذاجة بمكان ، وهو فيما عدا ذلك لا يقوم على أساس علمى يمكن الاطمئنان إليه . حقا إن ملحدى باريس كانوا يستطيعون الزعم بأنهم على علم بمذهب ابن رشد . وربما كان لهم بعض العذر . ومن المؤكد أنهم سمعوا حديثاً غامضا عن شارح أكبر ، فاعتقدوا أن آراءه ينبغى ألا تكون مضادة لآراء الشراح الذين عرفوهم من قبل . وليس ثمة مجال للريب فى سذاجة هذا الحكم . ونحن نقضى اليوم بسذاجته لأننا بعيدون عن القرن الثالث عشر . غير أن هؤلاء الذين كانوا يعيشون فى هذا العصر البعيد ما كان من المستطاع إلا أن يكون ضحية هذا الوهم . وإذن نقول إن هذه الفكرة الوهمية ربما كانت مشروعة ، وربما كانت لا تدعو إلى لوم من يعتنقها . ولكن ترديدها فى عصرنا للحكم على أبى الوليد دون دراسة بأنه لا يختلف فى شئ عن أى فيلسوف عربى آخر من أتباع الأفلاطونية ، يوجب لوم صاحبها ، ولو كان « رينان » نفسه ؛ لأن أية دراسة للمذهب الرشدى ، ولو كانت سطحية ، ترشدنا إلى أن هذا المذهب كان ذا طابع مبتكر .

إذن ليس من المشروع أن يعتمد « رينان » على مثل هذه الفكرة الوهمية ، لكى يعتقد أن الفيلسوف القرطبي كان معروفا حق المعرفة فى الغرب ابتداء من القرن الثالث عشر . إن « رينان » ربما نسى شيئاً ، وهو أن المترجمين من اليهود كانوا ، قبل كل شئ من أتباع فيلسوف أفلاطونى حديث من جنسهم ، ونريد به موسى بن ميمون . ولذا فإن حكمهم على ابن رشد يوشك أن يكون متأثرا بمعرفتهم لفلسفة أستاذهم اليهودى . وإذا كان تجار اليهود من المثقفين ، أو غير المثقفين ، نقلوا آراء ابن رشد قبل أن تترجم كتب هذا الأخير ، فمن الواجب أن نبدى كثيرا من التحفظ بشأن هذه الطريقة فى نقل الأفكار ، وإلا اضطررنا إلى القول بأن كبار الأساتذة

« المدرسيين » فى ذلك العصر ، من أمثال « جيوم دى ڤرنى » و « الاسكندر دى هالس » ، كانوا بمعزل عن الحركة العقلية التى قلبت أساليب التفكير فى باريس فى عصرهما . وإذن فلنقل من جديد إن هذين المفكرين من علماء باريس لم يكونا أكثر جهلا من خصومهم الذين زعموا أنهم أتباع الفلسفة الرشدية .

ويدلنا ذلك على أن دخول فلسفة ابن رشد إلى أوروبا لم يتخذ طريقه عبر الحدود الأسبانية الفرنسية ، ولكن عبر حدود أخرى . وكان من الضرورى أن تنقل هذه الفلسفة ، آخر الأمر ، إلى باريس ، بعد أن انتقلت أولا من طليطلة مارة بمدينة نابلى . فإن الترجمات الأولى لشروح ابن رشد قد بدأت فى سنة ١٢٣٠ ، أى فى ذلك الوقت الذى كان « جيوم دى ڤرنى » ينقد فيه ابن سينا والفارابى ، ويأخذ عنهما تفرقتهما بين الماهية والوجود ، ويعدل فكرتهما عن العقل الفعال ، ويستنكر مسلك هؤلاء الذين شوهوا تفكير ابن رشد ، ذلك الفيلسوف النبيل جدا . ولو كان « جيوم » يعلم هذه الفلسفة الرشدية حقيقة فلربما لم يرتض التفرقة بين الماهية والوجود ، أو فى الأقل لم يسلم بها على أنها نظرية أرسطوطاليسية .

وهكذا نجد أن أول محاولة لنقل المذهب الرشدى الحقيقى قد بدأت بعد ترجمة كتب الفلاسفة المسلمين الآخرين فى طليطلة بمائة سنة ، وسنرى بعد قليل ، كيف كان لطائفة «الدومنيكان» الفضل الكبير فى العمل الحديث على نقل فلسفة ابن رشد الحقيقية إلى التفكير « المدرسى » اللاتينى . كذلك سنرى أن هذه الطائفة يسرت لأحد أفرادها ، وهو « توماس الأكوينى » ، جميع الوسائل التى أتاحت له أن يعرف ابن رشد خيرا مما عرفه أستاذه « ألبرت الأكبر » ، وأفضل مما عرفه خصومه ممن أطلق عليهم اسم الرشديين اللاتينيين ، دون أن يكونوا أهلا لهذا اللقب .

لكننا سنقتصر الآن على تتبع الأحداث التاريخية حسب ترتيبها الزمنى ؛ إذ تلك هى الوسيلة المثلى هنا لتجنب كل ضروب الخلط أو الخطأ . إذن كنا نقول إن الشروح الأولى لابن رشد ترجمت ابتداءمن سنة ١٢٣٠. وحقيقة كان من الضرورى أن يتسع الوقت أمام « المدرسيين » حتى يمثلوا فلسفة الفارابى وابن سينا ، وينقدوها ويعدلوها ، ويتفهموا فيها أيضاً ذلك المذهب الأرسطوطاليسى المزعوم الذى حمله إليهم هذان الفيلسوفان المسلمان — نقول لقد كانت هذه الفترة الزمنية ضرورية ، قبل البدء فى ترجمة إنتاج أرسطوطاليسى آخر حديث العهد ، ونعنى به إنتاج ابن رشد .

ويقص علينا «روجر بيكون» [Roger Bacon] ذيوع شرحين يبدو أنهما كانا لفيلسوف قرطبة . ففى حوالى سنة ١٢٣٠ جاء « ميشيل سكوت » (Michel Scot) بأجزاء مختلفة من كتب أرسطو فى الفلسفة الطبيعية والرياضية مع شروح علمية ممتازة خلعت طابع الجلال على فلسفة أرسطو فى نظر اللاتينيين[1] . ويقرر « رينان » من جانبه[2] . أن أول من عرف الناس بابن رشد هو « ميشيل سكوت » الذى ترجم شرح كتاب السماء والعالم ، وشرح كتاب النفس . ثم يقول « رينان »[3] : غير أننا نكاد نجد دائماً أن هذه الشروح تأتى بعدها بالترتيب شروح « الكون والفساد » و « الآثار العلوية » والجرم السماوى ، مما يبيح لنا أيضاً أن ننسب ترجمة هذه الكتب إلى « ميشيل سكوت » .

ويجب الاعتراف بأن ترجمات « ميشيل سكوت » قد أهديت إلى « فردريك الثانى » الامبراطور الرومانى الجرمانى ، الذى كان يحلو له أن

(١) Opus majus 36 - 37

(٢) Renan. Ibid pp. 205 - 206

(٣) Ibid. pp. 206 - 207

يعيش فى مدينة « بالرمو » فى حاشية تزخر بالعرب واليهود . ولذا يمكن القول بأن القرن الثالث عشر كان عصر الإلحاد فى الغرب ، ذلك أن شعف « فردريك الثانى » بالفلسفة العربية كان يسير جنبا إلى جنب مع حركة إلحادية غزت أوروبا . وإيطاليا على وجه الخصوص ، فى ذلك الحين[1] .
ومن المؤكد أن وجود المسلمين فى أسبانيا وجنوب إيطاليا وصقلية قد ساهم ، على نحو ما ، فى عدم الإيمان لدى المسيحيين . وبيان ذلك الأمر أن الدراسة المقارنة للديانات الثلاث أدت إلى نشأة نوع من عدم الاكتراث بالدين . وعلى هذا النحو نشأت الفكرة الإلحادية القائلة بكذب الرسل الثلاثة . ويقول « رينان » : « وهذه هى فكرة الإلحاد بمعنى الكلمة ، وهى الفكرة الفذة فى القرن الثالث عشر ، وهى تشبه جميع الأفكار الجديدة فى أنها تعبر عن اتساع نطاق المعرفة بالكون وبالإنسان »[2] .

وعندئذ ندرك السبب فى نفور « فردريك الثانى » وتقززه من هؤلاء القسس المتسولين الذين كانوا يناهضون هذه الحركة التى يصفها «رينان»[3] بأنها « الحضارة تبعاً لأحدث معنى تدل عليه هذه الكلمة . » غير أن كل مايهمنا فى هذا الصدد ينحصر فى الأمرين الآتيين :

(ا) أن مبدأ القرن الثالث عشر يعد اللحظة التاريخية التى بلغت فيها الحركة العقلية الإلحادية أوجها من القوة .

(ب) أن الأمبراطور الرومانى الجرمانى المقدس كان باعث هذه الحركة العقلية وحاميها .

أما ماعدا ذلك فإنا نعتقد أنه لايهمنا لا فى قليل ولا فى كثير .

---

(١) اهتدينا فيما بعد ، إلى أن أصل هذه الحركة هو اتصال فرسان المعبد بالفكر الاسماعيلى انظر كتابنا جمال الدين الأفغانى ، حياته وفلسفته ص .

(٢) «رينان» نفس المصدر السابق ص ٢٨٠ . ويلاحظ دائما أن «رينان» يمجد الإلحاد حيثما وجده ، وقد قضى من قبل بالحاد ابن رشد ، ثم قضى فيما بعد بالحاد جمال الدين الأفغانى .

(٣) نفس المصدر ص ٢٨٦ .

ذلك أن « ميشيل سكوت » إذا كان قد ترجم شروح ابن رشد فذلك يرجع ، قبل كل شيء ، إلى رغبته فى إشباع الحاجة العقلية والحضارية لدى « فردريك الثانى » . وهذا مما يفسر لنا أيضاً الدافع الذى أملى على « ميشيل سكوت » اختيار شروح ابن رشد،بدلا من كتبه الشخصية . فإن الآراء الرشدية الشخصية لم تكن تشغل « فردريك الثانى » أو تحقق رغبته؛ بل كانت كتب أرسطو وآراؤه هى التى تشغله إلى أكبر حد . ومن المؤكد أن الامبراطور أراد أن يكمل دائرة المعارف الإغريقية العربية بالحصول على شروح « الشارح الأكبر » لأرسطو . وفى الواقع كان تحت متناول يد « فردريك الثانى » مترجمون آخرون غير « ميشيل سكوت » . فقد استعان بمترجمين من اليهود من أمثال « يعقوب بن أبامارى » الذى « كان أحد هؤلاء اليهود الذى كان يجرى عليهم « فردريك الثانى » الأرزاق، لكى يساعدوه فى مشروعاته التى تهدف إلى تبسيط العلوم العربية »[1] . وقد ترجم يعقوب شرح ابن رشد لكتاب « الأرجانون » ، وانتهى من ترجمته فى مدينة نابلى سنة ١٢٣٢ . وهناك مترجم آخر لابن رشد ، وهو « هرمان الألمانى » (Herman L'Allemand) الذى كان يشبه « ميشيل سكوت » فى أنه كان أحد أفراد حاشية أسرة « هونستاوفن » التى يمثلها فردريك الثانى . أما الكتب التى ترجمها « هرمان » فإنها لا تدع لنا سبيلا إلى الريب فى الأهداف التى وضعها « فردريك » و « مانفرد » نصب أعينهما . فإنهما كانا يريدان الحصول على دائرة معارف كاملة لكتب أرسطو ، التى شرحها ابن رشد . والآن ندرك لماذا هاجم « هرمان » الترجمة المختصرة لشرح ابن رشد لكتاب الشعر ، فهو يقول : « لقد حاولت العثور على ترجمة كتاب الشعر،فوجدت كثيرا من الصعوبات فى ذلك الأمر بسبب الاختلاف بين البحور الإغريقية والبحور العربية ، حتى يئست من الانتهاء من هذا

(١) رينان : المصدر السابق ص ١٨٨

العمل . وعندئذ أخذت كتابة ابن رشد حيث وضع فيها هذا المؤلف كل ما عثر عليه مما يمكن إدراكه[1] . ، وتاريخ هذه الترجمة هو سنة ١٢٥٦ ، وقد ترجمها « هرمان » فى طليطلة .

فمن المقرر إذن أن طليطلة كانت مركز الترجمة ، وفيها ، كان كل من « ميشيل سكوت » و « هرمان » يستطيع الحصول على الأصول العربية الأولى عن طريق أعوانها من اليهود . ولتاريخ سنة ١٢٥٦ مغزاه الكبير ؛ إذ يمكن القول بأن شروح ابن رشد قد ترجمت فيما بين هذين التاريخين ، ونعنى بهما سنة ١٢٣٠ وسنة ١٢٥٦ . كذلك ترجم « هرمان » كتاب الأخلاق ، بناء على مختصر عربى يعتقد « رينان » أنه الشرح المتوسط لابن رشد . وتاريخ ترجمة هذا الشرح الأخير موضع جدل[2] . غير أن هناك أمراً محققاً ، وهو أن هذه الترجمة قد تمت حوالى منتصف القرن الثالث عشر . ونقول إن جميع شروح ابن رشد قد نقلت إلى اللاتينية تحقيقاً لرغبة أسرة « هونستاوفن » . فالمسئول إذن عن أسطورة ابن رشد لا يمكن أن يكون ابن رشد نفسه ؛ بل الأولى أن تلقى هذه المسئولية على عاتق « ميشيل سكوت » وفردريك الثانى . فإن اختيار الشروح بدلا من كتاب « تهافت التهافت » أو كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » يبرهن على أن المذهب العقلى الذى كانت الأسرة الحاكمة فى « بالرمو » تريد حمايته كان مذهبا فلسفيا موجها قبل كل شئ ضد السلطة الدينية المسيحية ، ولم يكن محاولة للتوفيق بين الدين والعقل . وإذن لم يكن من العسير على هؤلاء أن يجدوا فى شروح ابن رشد الآراء التى يمكن استخدامها كسلاح مرهف يوضع فى أيدى الملحدين من أهل الغرب . وهكذا استطاع

---

(١) رينان : نفس المصدر ص ٢١١ — ٢١٢

(٢) نفس المصدر

الخارجون على الكنيسة ، فى القرن الثالث عشر ، العثور فى نهاية الأمر على تلك الوسيلة المرزية التى تتلخص فى أنهم نسبوا إلحادهم إلى ابن رشد .

أما رد فعل « المدرسيين » من أتباع الكنيسة فكان بطيئاً ، ولم يصبح حاسماً إلا عندما استطاع «توماس الأكوينى» معرفة الفلسفة الحقيقية لابن رشد، وذلك بفضل ما لقيه من عون لدى إخوانه من طائفة الدومنيكان ، ولا سيما « ريموند مارتان ». وإن نظريته المتسقة عن الوفاق بين العقل والدين دليل على فهمه لفلسفة ابن رشد .

وعلى هذا النحو نرى أن الملحدين البارسيين الذين زعموا أنهم تلاميذ الفيلسوف القرطبي قد جمعوا بين التبجح والجهل ، فبينما نجد بعض المفكرين الأمناء من أمثال « جيوم دى ڤرنى » و « الاسكندر دى هالس » ما كانوا يستطيعون إصدار حكم على فلسفة يجهلونها .

ونقول إن الرد على هؤلاء التلاميذ الأدعياء كان بطيئاً ، وها هو ذا السبب الذى يفسر لنا هذا البطء . ذلك أن « ألبرت الأكبر » أستاذ « توماس الأكوينى » ، وصاحب المعرفة الشاملة بالفلسفة الإسلامية ، كان يعرف الفارابى وابن سينا على نحو أفضل من معرفته لأبى الوليد بن رشد . وكان ينبغى له أن يعرف الوجه الحقيقى لفيلسوف قرطبة ، أى كتبه الخاصة حتى يستطيع الرد على هؤلاء الذين كانوا يؤكدون استحالة التوفيق بين العقيدة والفلسفة . ومعنى ذلك أنه كان يجهل كتاب الفلسفة لابن رشد[1] الذى قضى المترجمون لفردريك الثانى أنه من الأفضل ألا يترجم لهذا السبب الواضح ، وهو أنه ينقض نظريتهم القائلة بكذب الرسل الثلاثة .

ومنذ سنة ١٢٣٠ لم تنقطع الفلاسفة الإسلامية عن كسب المواقع

---

(١) يحتوى هذا الكتاب على فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، وضميمة فى العالم الالهى ، وكتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة .

الجديدة فى جامعة باريس . وفى سنة ١٢٣١ عهد البابا إلى ثلاثة أساتذة من هذه الجامعة أن يعيدوا النظر فى كتب أرسطو والفلاسفة الآخرين ، وأن يهذبوها . وكان الأساتذة الثلاثة الذين كلفوا بهذا التنقيح والتهذيب هم « جيوم دوكسير » (Juillaume d'Auxlrre) و « سيمون دوتى » (Simon d'Authie) و « إتين دى پروڤان » (Etienne de Provins) .(١)
غير أن هذه المحاولات أدت إلى نتيجة مضادة لما كان يرجى لها ؛ إذ عجلت بتسرب فلسفة أرسطو وفلسفة هؤلاء الذين كان يظن أنهم أتباعه . ونحن على علم بحقيقة هؤلاء الأتباع : فهم فلاسفة العرب من أنصار الأفلاطونية الحديثة من أمثال الفارابى ، والرئيس ابن سينا ، ممن ترجمت كتبهم منذ ثمانين عام .

فما يجانب سلامة التفكير أن يقال إن نظريات ابن رشد كانت معروفة فى ذلك التاريخ ، نظراً لأن ترجمتها لم تبدأ إلا بدءاً منها فى طليطلة وفى نابلى ، ولأن هذه الترجمة كانت لا تنصب إلا على الشروح وحدها . وإذن لم تدخل الفلسفة العربية ذات الطابع الأفلاطونى الحديث إلى جامعة باريس دخول الظافر إلا فى سنة ١٢٣٠ . وهذا يفسر لنا كثيراً من التفاصيل . فمثلا يمكننا أن نفهم لماذا أضاف « الإسكندر دى هالس » بعض الزيادات على كتابة المسمى « الخلاصة اللاهوتية » ، ولم يكن ذلك ممكنا إلا بعد أن أذن له البابا بتنقيح كتب الفلسفة الإغريقية العربية وتهذيبها . ولذا نجد « الإسكندر » يشير إلى كتاب ما وراء الطبيعة عند ابن سينا [الجزء الأول — المسألة الثالثة عشرة ، الفقرة الثالثة] وإلى كتاب ما وراء الطبيعة لأرسطو .

ويعتقد « دوهم » أن الظاهر يدل على أن معرفة محررى « الخلاصة »

---

(١) Denigle et Chatelain, Chajtularuim Universitatis pari-siensis, T, S, pp. 143-144 .

لهذا الكتاب كانت أتم من تلك التي اضطر « جيوم دى ڤرنى » إلى الاكتفاء بها [1] . ولكنه لا يشير ، على العكس من ذلك ، إلى أى كتاب من كتب ابن رشد ؛ بل ليس من المؤكد أن الإسكندر قد عرف فيلسوفنا [2] . فلقد كان ينقد نظرية الفيض التى قالت بها المدرسة العربية الأفلاطونية الحديثة ، كما كان يفعل « جيوم » من جانبه أيضا .

أضف إلى ذلك أنه يهاجم نظرية ابن جبرول القائلة بأن المادة الأولى قديمة قدم الإله نفسه [3] . وإذن كيف نستطيع تفسير صمت كل من «الإسكندر » و « جيوم » فيما يتصل بفلسفة أبى الوليد ؟ إن فى استطاعتنا القول بأن هذه الفلسفة لم تكن قد عرفت بعد فى باريس ، لمجرد هذا السبب وهو أنه قد بدئ فى ترجمتها فى مكان آخر . وهذا دليل قوى يرشدنا إلى أن كتب هذا الفيلسوف لم تكن معروفة فى باريس قبل سنة ١٢٥٠ .

وفى العصر الذى عاش فيه « روجر بيكون » كان يبدو أن بدعة العقل الكلى فقدت كثيرا من سيطرتها . وربما يرجع السبب فى ذلك من جانب إلى ما وجهه إليها « جيوم » من ضروب النقد . غير أننا نرى هذه البدعة تعود إلى الظهور على نحو أشد عنفا بعد الاطلاع على شروح ابن رشد التى حدد فيها المبدأ القائل بأن المادة سبب فى اختلاف الأفراد تحديدا خطيرا . وهنا وجد من حسبوا أنفسهم أتباع ابن رشد فى هذا المبدأ دعامة قوية لنظريتهم . وهكذا ندرك المغزى العميق لكلمة « روجى بيكون » حينما يقول : « لم يكن الناس يتوقفون فى عصرى عند هذه الأخطاء فيما يتصل بنظرية العقل الكلى ، فكل إنسان كان ينظر إلى تلك الأخطاء نظرته إلى آراء إلحادية ، كجميع تلك الآراء التى تناقض العقيدة والفلسفة ،

(١) Duhem, ouv. cité, T. V. P. 319.

(٢) Ibid. p. 320.

(٣) Ibid. p. 323 - 325.

ولذا لنربأ بأنفسنا أن نثير مشكلة بصدد هذا الموضوع ، نظرا لأنه يناقض العقل إلى حد كبير ، أما عصره الذى يشير إليه فى هذه الكلمة فقد حدده السيد « دى جورس »[1] بحوالى سنة ١٢٥٠ ، أو قبل ذلك بيسير . ويفسر لنا هذا التحديد لماذا عدل « روجر بيكون » النظرية الأرسطوطاليسية بعض التعديل فيما بعد ، عندما فطن إلى خطورة تلك البدعة . فإنه لما ظل يعترف بأن المادة هى التى تفرق بين الأفراد اضطر إلى القول بأن لكل نفس مادة خاصة بها . وعلى هذا النحو كان يستطيع القول بأن المادة سبب الاختلاف بين أفراد النوع الواحد ، دون أن يتعرض بسبب ذلك إلى قبول فكرة اتحاد النفوس على إثر مفارقتها لأجسامها ، أو فكرة اتحاد العقول وحدها على صورة عقل كلى واحد[2] .

ففى العصر الذى كتب فيه « روجر بيكون » ، أى فى بدء منتصف القرن الثالث عشر ، نجد أنفسنا إذن وجهاً لوجه مع نظرية خاصة عن وحدة العقل ، وهى نظرية فارابية جملة وتفصيلا . وعندئذ ندرك السبب الذى دعا « توماس الأكوينى » إلى ضرورة العودة إليها بعد ذلك بعشرين سنة ، أى فى سنة ١٢٧٠ . وهذا السبب شديد الوضوح . ذلك أن أنصار نظرية العقل الكلى وجدوا حجة ممتازة ، وهى مبدأ الاختلاف بين الأفراد بسبب المادة . وهاك دليلا جديداً على صدق ما قدمناه من أن فلسفة ابن رشد لم تكن معروفة قبل سنة ١٢٥٠ . فى حوالى سنة ١٢٤٩ — ١٢٥٠ ، رأينا أن « القديس بوناڤنتير » (St. Bonaventure) لا يرتضى رأى هؤلاء الذى يزعمون أن النفس الإنسانية تشبه أن تكون مجرد أداة أو وعاء

(١) De Gorce, Essor de la pensée au moyen âge p. 57 ; Mandonnet Siger . . . p. 61 .

(٢) Duhem ouv. cité T. V p. 401.

يتلقى الفيض من عقل علوى خارجى [١] . ومعنى ذلك أن نظرية ابن سينا فى المعرفة الإشراقية كانت لا تزال تجد قبولا فى ذلك الحين .

فبناء على هذه الحقائق ، لا نجد مفراً من مخالفة « دى جورس » فى رأيه ، ومن الذهاب ، على عكس ما يقول ، إلى أن « جان بكهام » [Jean Pecham] كان دقيق الذاكرة عندما رأى فى سنة ١٢٨٥ أن الابتكارات الفلسفية لدى كل من ابن رشد « وألبرت الأكبر » و « توماس الأكوينى » لاترجع إلى أكثر من عشرين عاماً ، أى إلى أكثر من سنة ١٢٦٥ [٢] . ولو فرضنا جدلا مع « دى جورس » أن ذاكرة « جان بكهام » قد خانته فأخطأ فى مدة تتراوح بين عشر سنوات أو خمس عشرة سنة ، فإنه يظل من المؤكد دائماً أن فلسفة ابن رشد — التى كانت سبباً فى ظهور طابع الابتكار فى آراء تلاميذه الأدعياء من اللاتينيين ، وفى آراء «توماس الأكوينى» تلميذه الحقيق ، وفى آراء « ألبرت الأكبر » ، — نقول إن هذه الفلسفة لم تكن معروفة قبل سنة ١٢٥٠ ؛ بل بعدها بعدة سنوات .

وفى الواقع دخلت فلسفة ابن رشد رسميا إلى كلية الآداب عام ١٢٥٥ [٣] غير أن دخول هذه الفلسفة إلى تلك الكلية تميز بازدهار نظرية العقل الكلى ، تلك النظرية التى لم يعرضها الفيلسوف القرطبى على أنها نظريته الخاصة ؛ بل باعتبار أنها نظرية يقول بها الآخرون . غير أن هذا الفارق الدقيق غاب عن فطنة أساتذة كلية الآداب . ولهذا أصبح فيلسوفنا ، رغم أنفه ، علما يلوّح به أتباع أكبر بدعة دينية شهدها القرن الثالث عشر ؛ بل نجد أن «ألبرت الأكبر» كان أحد ضحايا تلك الفكرة الوهمية الكبرى

---

(١) De Gorce Ibid p. 57

(٢) Ibid, p. 58 ; Jule d'Albi, St. Bonaventure et les luttes doctrinales . . 144 .

(٣) cf. P. Mandonnet, Siger de Brabant 2e éd T. V. P 24

عندما ارتضى لنفسه نظرية أفلاطونية حديثة ، وهو على يقين من أنها نظرية نصف رشدية . وهكذا جرى القدر بأن تسير الأمور فى هذا الاتجاه ؛ فشهدنا ميلاد المذهب الرشدى اللاتينى ، ووصم ابن رشد بأنه زعيم الملحدين ؛ إذ أصبح الممثل الأوحد للفلسفة الإسلامية بأسرها .

وفى سنة ١٢٥٦ عهد إلى « ألبرت الأكبر » أن يبرهن على تهافت نظرية العقل الكلى[١]. وحقيقة لا نستطيع أن ندرك كيف دعى «ألبرت» إلى نقض هذه النظرية التى زعم أنها نظرية رشدية . فلقد كان هذا المفكر المسيحى دعيا على فلسفة بن رشد ، وتلميذاً حقيقيا للمدرسة العربية الأفلاطونية الحديثة . ومما يثير عجبنا أن نشهد هنا نقاشا جدليا يقوم فيه التلميذ الدعى بمهاجمة نظرية تنسب إلى أستاذه المفترى عليه ؛ والحق أن ليس هناك ما يوجب العجب فقد كان كل شىء فى هذا العهد مباحا ومشروعا. لكن هذا لا يغير شيئاً من الحقائق الثابتة . ذلك أن العقل الذى يتحدث عنه « ألبرت الأكبر » هو العقل الفعال الذى لا ينقطع تأثيره مطلقا ، وهو عقل منفرد (غير مركب) توجد فيه جميع العقول غير منقسمة ، أى هو العقل الفعال ، كما كان يحدده الفارابى ، اختصارا للقول . أما العقل الفعال فى نظر أبى الوليد فهو شىء ، مختلف عن ذلك تماما ؛ لأنه هو النفس الإنسانية فى حقيقة جوهرها ، كما سنبرهن على ذلك الأمر فيما بعد .

هذا إلى أن ادعاء « ألبرت » سوف يزداد تضخما عندما يقول : « إن العقول، من حيث هى عقول ، ليست إلا عقلا واحدا ، فهى متعددة من جهة اتصالها بهؤلاء [الأفراد] أو هؤلاء . وتفكيرنا هنا شبيه بتفكير ابن رشد ، غير أننا نختلف عنه قليلا فيما يتعلق بطريقة تجريد المعانى » . والحق أنه لا يختلف عن فيلسوفنا قليلا ؛ بل يختلف عنه اختلافا كبيرا . ذلك أن

---

(١) Ibid. T. I. p. 61.

عملية تجريد المعانى عند ابن رشد ليست نوعا من الإشراق، كما سيتاح لنا البرهنة عليه، ولكنها عبارة عن تدرج الصور فى ملكات النفس التى تتفاوت فيما بينها. أما التجريد الذى يتم بطريق الإشراق فهو نتيجة للنظرية الإشرافية الصوفية، كما هى الحال فى نظرية الفارابى عن المعرفة، حيث نرى العقل الفعال، الذى يعد منبعا لكل إدراك عقلى، يصبح عقلا واحدا مشتركا بين جميع بنى الإنسان. إذن يمكننا النظر إلى «ألبرت الأكبر»، الذى كان يجهل تفكير ابن رشد جهلا حقيقيا، نظرتنا إلى أحد هؤلاء الأتباع الذين اتهمهم «جيوم دى ثرنى»، فيما مضى، بأنهم شوهوا آراء هذا الفيلسوف النبيل كل النبل[1] على أن فشل «ألبرت» فيما عهد إليه دليل واضح على أنه لم يعد يتكلم اللغة التى يفهمها عصره. وحقيقة أصبح الناس أكثر معرفة بآراء أرسطو ونظرياته، بينما احتل ابن سينا والفارابى مؤخر مسرح التفكير إذا أجيز لنا هذا التعبير.

* * *

ثم نشب الصراع بين تلميذين من تلاميذ ابن رشد: أحدهما تلميذ جدير بالنسبة إليه، والآخر دعىّ عليه. أما الأول فكان يعرف، فى الوقت نفسه، كلا من شروح ابن رشد لأرسطو وكتبه الخاصة، أما الآخر فكان لا يعرف سوى الشروح. وعندئذ احتدم الجدل الشهير، فى تاريخ الفكر المسيحى، بين «توماس الأكوينى» و «سيجير دى برابانت». وفى استطاعتنا القول، دون أن نناقض أنفسنا فيما نذهب إليه، أن ابن رشد نفسه كان هو الذى يهاجم «سيجير دى برابانت»، وقد أخفاه «توماس الأكوينى» تحت ردائه. ومما لا ريب فيه أن هذا الأخير لم يتردد فى استخدام شروح ابن رشد لأرسطو استخداما واسعا[2]. وإذا كان هذا

(١) انظر ص ٥٢

(٢) كما يعترف بذلك «دى جورس» فى كتابه السابق ص ١١١.

« الدكتور الملائكى » قد ذهب إلى الحد الذى ذهب إليه « سيجير دى رابانت » فذلك لأن أول هذين الرجلين كان يعلم جانبا من مؤلفات الفيلسوف القرطبى ، وهو نفس الجانب الذى كان يجهله جميع هؤلاء الذين زعموا أنهم أتباع فليسوفنا . وهذا هو ما سنبرهن عليه مباشرة . أما براهيننا فهى تلك البراهين الداخلية التى سنعرضها فى الدراسة المقارنة بين هذين المفكرين فى هـــذه الرسالة بأسرها ، وذلك فيما يتصل بنظرية العلم الإلهى ونظرية المعرفة الإنسانية ، كذلك يمكن الاعتماد فى هذا الصدد على ترجمتنا لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة . أما البراهين التاريخية . وهى أقل خطرا من البراهين السابقة ، فسنستقيها من « أسين بالاسيوس » ، وهو ذلك المصدر الوثيق الذى لا ندرى لماذا يصر مؤرخو فلسفة « توماس الأكوينى » على إهماله. ولربما أهملوه لأنهم حريصون على أن ينسبوا لصاحبهم مجداً عريضاً ، وهو أنه هو الذى قهر المذهب الرشدى اللاتينى . أو من يدرى فلربما أهملوه لأن أسطورة ابن رشد فى العالم الغربى تبدو فى أعينهم بمظهر إحدى عقائد تاريخ التفكير فى العصور الوسطى ، بل لكأنها عقيدة دينية ينبغى ألا توضع موضع المناقشة أوموضع الشك . وفى كلتا الحالتين يظن هؤلاء أن سكوتهم هنا عما كتبه «بالاسوس» أكبر سند لوجهة نظرهم الخاصة . ومن قبل حرص « توماس الأكوينى » من جانبه على عدم الإشارة إلى كتب ابن رشد الخاصة ، ككتاب تهافت التهافت ، وكتاب فصل المقال ، وكتاب مناهج الأدلة . فهل يكفى هذا الحرص أن يكون دليلا على أنه كان يجهل هذه الكتب؟ حقا زعم «رينان» أن الكتاب الأول لم يكن معروفا لدى « المدرسيين » فى القرن الثالث عشر [1] ، لكن « أسين بالاسيوس » سيبرهن لنا على فساد هذا الزعم

---

(١) Ren, ouv. cité P . 216 .

وسيخبرنا أن الكتابين الآخرين أيضا كانا معروفين لبعض هؤلاء المدرسيين اللاتينين ، أى لقساوسة طائفة الدومنيكان .

وقد بدأ « أسين بالاسيوس » بأن بين أن الآراء الدينية لدى « توماس الأكوينى » ترجمة أمينة للآراء الدينيـــة الرشدية الحقيقة ، وأن مركز ابن رشد فى الإسلام يماثل مركز « الأكوينى » فى المسيحية ، ثم قال : « وفى النهاية يبقى علينا أن نرى ما الطرق الممكنة التى اتبعت لتحقيق هذا الاقتباس التام ، وهذه الصلة شديدة الغرابة [1] » فلما وضع الدومنيكان أيديهم على هذه النصوص شرعوا فى إصلاح الأخطاء التى لا تتفق مع العقيدة ، بدلا من أن يبحثوا عن الأهمية الحقيقية للآراء المذهبية فى المصادر الإغريقية والشرقية . ويعتقد « أسين بالاسيوس » أن أحداً لم يحاول القيام بهذا العمل الذى يقوم على أساس النقد . ونرى نحن من جانبنا أن أهل القرن الثالث عشر ، وهو قرن الصراع والحروب الصليبية ، إن فى الداخل وإن فى الخارج ، لم يجدوا متسعا من الوقت للقيام بهذا العمل ؛ بل لم يكن هناك ما يحفزهم إلى الشروع فيه . ويقول « أسين [2] » ، « وسرعان ما محا أصحاب الخلاصات [اللاهوتية] بطاقات المصادر . وهذا هو السبب فى أن مجهود مؤرخ الفلسفة أصبح أكثر مشقة . » ويرى هذا المستشرق الأسبانى أن موسى بن ميمون قد قام بدور الوسيط [3] . غير أنه لا يلبث أن يضيف إلى ذلك قوله : « واعتقد أنه من الواجب ألا نرجع كل شىء إلى تدخل ابن ميمون ، عندما تنص البداهة نفسها على أن الكتب الأساسية لابن رشد كانت فى يد القديس «توماس الأكوينى» . وحقيقة وجد هذا الأخير ، أكثر من أى شخص

(١) Asin Palacios, ouv. cité, P. 317.

(٢) Ibid P. 318

(٣) Ibid. P 319

آخر ، فى أفضل الظروف للوقوف على جميع شروح ابن رشد ، تلك الشروح التى ترجمها « ميشيل سكوت » فى طليطلة ، ثم أرسلها إلى بلاط « فردريك الثانى » .

غير أن « توماس الأكوينى » كان يعرف إلى جانب ذلك كتب ابن رشد الأخرى : « ففيما عدا المسالك التى أشرنا إليها ، والتى كانت مشتركة بين جميع المدرسيين [أرى] أن « توماس الأكوينى » قد أفاد من وسيلة خاصة ما كان يستطيع جميع الآخرين الإفادة منها ، وأريد بذلك الإشارة إلى كتاب تهافت التهافت ، وكتاب الفلسفة لابن رشد ، اللذين برهنا على أنهما يحتويان على النماذج التى حاكاها القديس توماس . »[1] فما الوسيلة التى استطاع بها هذا الأخير أن يعرف هذين الكتابين ؟ سوف نقدم هنا جواب « أسين بالاسيوس » ، إذ ليس لدينا أى نقد نوجهه إلى نظريته : أولا لأنها على وفاق مع التحليل التاريخى الذى قدمناه حتى الآن ، ثم لأنه يمكن البرهنة على هذه النظرية برهنة داخلية موضوعية ، وذلك بدارستنا المقارنة لنظرية المعرفة لدى كل من الفيلسوف القرطبى و « توماس الأكوينى » .

ولقد بينا ، منذ قليل ، أن الدلائل التاريخية تقضى بأنه ما كان من المستطاع أن يعرف تفكير أبى الوليد قبل النصف الثانى من القرن الثالث عشر . وسنرى الآن أن التواريخ والملاحظات التى يذكرها « أسين بالاسيوس » تعضد ، وجهة نظرنا ، وهى على طرفى نقيض مع وجهة نظر « رينان » . فإن هذا الأخير ، لما عجز عن التفرقة بين ابن رشد وبين الفلاسفة المسلمين الآخرين ، أراد أن يبرهن لنا على أن الفلسفة الرشدية

---

(١) Ibid, p. 320

كانت معروفة حق المعرفة منذ بدء القرن الثالث عشر . لكن وجهة نظرنا أكثر منطقا .

هذا إلى أنه يمكن البرهنة عليها أو تأكيدها بوجهة نظر « أسين بالاسيوس » لو كانت فى حاجة إلى ذلك . فإن نظرية « بالاسيوس » تبين لنا ، هى الأخرى ، لماذا انتشرت فلسفة ابن رشد هذا الانتشار السريع ابتداء من سنة ١٢٥٠ . ولا يهمنا بعد ذلك أن تكون هذه الفلسفة قد حرفت تحريفا كبيرا عن طريق هؤلاء الذين كانوا لايعرفون سوى الشروح ، أو أن تكون قد استغلت استغلالا واسعا وبارعا لدى هؤلاء الذين ظفروا بمعرفة كتاب « تهافت التهافت » وكتاب الفلسفة من أمثال « الأكوينى » .

وهاك مايقوله « بالاسيوس » [1] عن نشاط طائفة الدومنيكان ، التى أسعدها الحظ بالاتجاه إلى الأصول العربية الأولى التى كانت لاتزال موجودة فى طليطلة ، وذلك عندما أرادوا دحض الملحدين فى العالم الغربى . « إن طائفة الوعاظ الناشئة قد امتازت بحماستها العلمية على وجه الخصوص ، ابتداء من رئيسها العام الثالث «ريموندى بنافور القطلونى» [Le catalan Raymondde Pênafort] ، وإليه يرجع الفضل فى إنشاء بعض المدارس الشرقية التى كان رجال الدين الغربيون يعدون أنفسهم فيها للإرساليات ... ثم إن المجلس الكهنوتى المنعقد فى طليطلة سنة ١٢٥٠ عين ثمانية من الدومنيكان ليتخصصوا فى اللغة العربية فى المدارس المشار إليها [2] . ولتاريخ سنة ١٢٥٠ دلالة كبرى . فى ذلك التاريخ كانت جميع شروح ابن رشد قد

---

(١) Ibid. P 320

(٢) Voir Histoire des maitres généraux de l'ordre des pères pêcheurs par Mortir . Paris . Picart, 1903 . T.I. P518 .

ترجمت على وجه التقريب . وقبل ذلك بمائة سنة كانت قد بدأت الترجمة الأولى لمؤلفات الفارابى وابن سينا . وإذن فما الذى كان يثير اهتمام طائفة الدومنيكان ، إن لم يكن بقية الفلسفة العربية ، أى الفلسفة الرشدية بمعنى الكلمة ؟

وتجد هذه الملاحظة المنطقية مايدل على صدقها فى ابتكارات « توماس الأكوينى » . ذلك أن ابتكارات الرشديين اللاتينيين ، التى كان يتحدث عنها « جان بكهام » ، كانت ترجع إلى ترجمة شروح ابن رشد لأرسطو . أما ابتكارت « الأكوينى » فيمكن تفسيرها بمسلك طائفة الدومنيكان فى منتصف القرن الثالث عشر . وعلى هذا النحو يتضح كل شىء ، ويتسق كل شىء . ويقول أسين ،(١) : « إن النتائج الممتازة لهذا المسلك الموفق لم تلبث أن أسفرت عن وجهها فإن . « ريموند مارتان » أحد هؤلاء التلاميذ الثمانية الأولين ... أظهر مهارة فى اللغتين العبرية والعربية بطريقة عملية ، عندما ألف عدة كتب فى الجدل ضد المسلمين واليهود . »

ومما يثير الدهشة أن « ريموند » كثيراً ما كان يستعين بآراء ابن رشد التى ترجمها ترجمة صحيحة إلى اللغة اللاتينية ، ولذا يقول « أسين » (٢) : « إنا لنرى فى كتاب «خنجر العقيدة ضد المسلمين واليهود» الاطلاع الواسع العريض لصاحبه الذى كان لا يعرف القرآن والحديث فحسب معرفة تامة ؛ بل كان يعرف أيضاً المؤلفات الشهيرة لفلاسفة الإسلام وعلماء الكلام فيه ، من أمثال الفارابى وابن سينا ، والرازى ، وابن رشد الذى استخدم [ريموند] آراءه المترجمة إلى اللاتينية ترجمة صحيحة ، لكى يعضد بها آراءه الخاصة . » ثم يقول أيضا إن « ريموند » يشير بالنص إلى كتب ابن رشد

(١) Ibid , p 220

(٢) Ibid , p , 221

الآتية ، وهى الشروح الكبرى للطوبيقا ، والميتافيزيقا والتلخيصات . ولنا أن نعتقد أن « ريموند » هو الذى أوحى إلى أخيه توماس الأكوينى بمنهج الشروح الكبرى [١] . ويمكن تأكيد صحة هذا الفرض بهذا الأمر ، وهو أن « ألبرت الأكبر » كان يجهل كل شىء تقريبا عن شرح كتاب الميتافيزيقا (رينان). غير أنه ينبغى لنا ألا نطنب فى الحديث عن هذه المسألة الخاصة ؛ إذ أن الذى يعنينا هنا إنما هما الكتابان الآخران ، أى كتاب « تهافت التهافت » وكتاب الفلسفة .

أما فيما يتعلق بالكتاب الأول فقد برهن بالاسيوس ، على أن « ريموند » ، لما أراد نقض أحد اعتراضات الغزالى ، اقتبس رد ابن رشد مباشرة ، دون أن يذكر فى أى كتاب وجده ، ولكن لا أهمية لذلك مطلقاً مادام هذا الكتاب هو « تهافت التهافت » . أما فيما يخص الكتاب الثانى فإن البرهان آكد وآكد . ذلك أن « بالاسيوس » كشف عن نصوص قد ترجمت من هذا الكتاب ترجمة حرفية ، وبرهن على أن « ريموند » قد ترجم الضميمة فى العلم الإلهى ترجمة أدبية . ونحن نعلم أن هذه الضميمة أو الرسالة التى بعث بها أبو الوليد إلى أحد أصدقائه أحد أجزاء كتاب الفلسفة . ثم يقول أسين بالاسيوس ، [٢] بعد أن ذكر مراجعه [٣] . « وإذن فمن المقرر أن « ريموند مارتان » قد وضع يده على كتاب الفلسفة ، وأفاد منه على وجه التحقيق لحل المشكلة الدينية الخاصة بعلم الله للأشياء

(١) كان « ألبرت الأكبر » يتبع منهج ابن سينا فى شروحه (رينان — المصدر السابق ص ٢٣١) فاذا جدد « توماس الاكوينى » هنا فالفضل فى ذلك إلى « ريموند مارتان » لا إلى ألبرت »

(٢) Asin Palacios . Ibid p 322 .

(٣) Pugio, xv-xxiv le chapitre xxv.
وعنوان هذا الفصل يذكر منهج ابن رشد فى حل هذه المشكلة ، كما يورد اسمه صراحة ، إذ يشير فيه إلى موقف ابن رشد من مسألة علم الله للجزئيات .

الجزئية ، طبقا لماذهب إليه ابن رشد ، وهو نفس الحل الذى قال به القديس « توماس » . وعندئذ تساءل « بالاسيوس » إذا ما كان الأكوينى قد نسخ رأيه من كتاب « ريموند مارتان » . ونرى مع هذا المستشرق الأسبانى أنه ليس ثمة ريب فى هذا الأمر . وليس من هدفنا أن نعرض لجميع الأدلة التى اعتمد عليها ؛ بل نكتفى بدليل قاطع لنا ، وهو أن جميع الشكوك الدينية التى تثيرها مشكلة العلم الإلهى قد حلّت جميعها ، لدى ابن رشد ثم لدى « توماس الأكوينى » ، بناء على النظرية الرشدية الشهيرة ، وهى أن « علم الله سبب فى وجود الأشياء » .

ومن اليسير أن يلاحظ المرء ، فى ضوء المراجع التى نشير إليها ، بصدد نظرية العلم الإلهى ، أن الأكوينى كان يعلم ، بالضرورة ، كلا من كتاب الفلسفة لابن رشـــد ، وكتاب تهافت التهافت ؛ وذلك لأنه لا يأخذ عن الفيلسوف القرطبى رأيه فى أن علم الله سبب فى وجود الأشياء فحسب ؛ بل يتبعه أيضاً فى تفصيل هذا الرأى . ومن العسير أن يحملنا أحد على اعتقاد أن توارد الخواطر يصل إلى درجة تحديد شبهة من الشبه ونقدها والعثور على حل مطابق لها ، وإلا لما كنا فى مجال الفلسفة ؛ بل فى مجال المعجزات . فإذا قيل لنا ما سبب هذا التحايل لحجب آراء ابن رشد أمكننا القول بأن عنوان كتاب «ريموند» خنجر العقيدة ضد المسلمين واليهود» يدل دلالة واضحة على الهدف الذى ترمى إليه طائفة الدومينكان . وقدقال رينان» :

« يبدو أن مهاجمة ابن رشد ترتبط فى تفكير القديس «توماس» ، وفى مدرسة الدومنيكان ، بالرغبة فى حماية العقائد المسيحية من الفلسفة الأرسطوطاليسية ، قدر المستطاع ، وذلك عن طريق التضحية بشراح أرسطو ، ولاسيما شراحه من العرب . » ولما أرادت مدرسة الدومينكان القضاء على موجة الثقافة العربية الإسلامية الزاحفة وجدت أن الاطلاع على الكتب العربية أساس

لا بد منه لهدم هذه الثقافة . غير أن آراء ابن رشد القيمة فى البرهنة على العقائد أثارت دهشة تلك المدرسة التى كانت تعتقد أن هذا الفيلسوف رأس المارقين . ولذا رأت أنه من الخير لها أن تقتبس هذه الآراء مع الحرص على على كتمان أسماء كتب ابن رشد ، وهى تلك الكتب التى كانت مجهولة من الأوروبيين حتى ذلك الحين . وليست هذه الفكرة سوى فرض نقدمه هنا ، غير أنه أقرب ما يكون إلى احتمال الصدق ، ولاسيما إذا نظرنا بعين الاعتبار إلى شدة الخصومة بين المسيحيين والمسلمين فى القرن الثالث عشر ، وهو أحد قرون الحروب الصليبية .

فالكراهية تبرر أشد ضروب السلوك غرابة ، وليس من المستطاع أن يطالب أحد إلى « ريموند مارتان » أن يكون أكثر تحررا أو انصافا من معاصريه وأبناء ملته . لقد كانت الكراهية روح هذا العصر والطابع المميز له ، كما أن اسطورة ابن رشد كانت قد امتدت جذورها بحيث أصبح من العسير القضاء عليها . لكننا اليوم أكثر بعدا عن القرن الثالث عشر ، ولذا فمن الممكن هدم هذه الأسطورة ، لا لشيء سوى وجه الحق وحده .

وهكذا نرى أن « ريموند مارتان » ، وإن لم يشر إلى كتب أبى الوليد التى نهل منها ماشاء ، فإنه أحاط علما بأهم إنتاج هذا الفيلسوف ، ونعنى بذلك كتاب الفلسفة وكتاب تهافت التهافت، كذلك وجب أن يقف الأكوينى على هذين الكتابين بدوره، وذلك عن طريق « ريموند ». وقد قال « أسين بالاسيوس » أيضا[١] ، إن [كتاب] الخلاصة ضد الكفار[٢] يشبه كتاب « الخنجر » فى أنه ألف تلبية لأمر « ريموند دى بنافور Raymend de Pênafort » الرئيس العام لطائفة الدومنيكان . وإذن كان هذان المؤلفان معاصرين ، غير أن « ريموند مارتان » كان أكبر سنا ، وأقدم عهدا فى الدراسة ،

(١) Ibid. pp. 322 - 323

(٢) اسم كتاب توماس الأكوينى

وأكثر معرفة بالمصادر العربية فى الوقت الذى كان يبدو فيه أن « توماس الأكوينى » شرع فى تأليف كتابه . ومن جانب آخر ، فإن عددا كبيرا من فصول كتاب « الخلاصة » كان صورة طبق الأصل من كتاب « الخنجر » . ولما كانت الآراء المشتركة فى هذين الكتابين ترجمة حرفية، فى بعض الأحيان، للنصوص العربية لكل من الغزالى وابن سينا وابن رشد وغيرهم ، فليس من الجرأة فى شىء أن نؤكد أن القديس توماس قد أخذ هذه الآراء من ريموند مارتان الذى كان حجة فى معرفة الفلسفة العربية ؛ أما القول بعكس ذلك فأمر لا سبيل إلى اعتقاد صحته .

غير أن « أسين بالاسيوس » لما كان مؤرخا محققا محايدا فإنه يعترف بوجود شبهة واحدة تتعارض مع وجهة نظره ، وإن كان يرى أن هذه الشبهة لاتبدو قوية إلا بحسب الظاهر فقط ، فهو يقول : « إن هذه الشبهة إنما ثبتت من أن ريموند يقول فى « الخنجر » (ص ٣٩٥) إنه يكتب ذلك فى سنة ١٢٧٨ ،أى بعد موت القديس توماس لكن هذه الصعوبة تختفى إذا نظرنا بعين الاعتبار إلى :

١ — أن الفصل، الذى يشير فيه ريموند، إلى هذا التاريخ ، من القسم الثانى الذى كتبه المؤلف ضد اليهود ، والذى يرجع إلى عصر متأخر عن العصر الذى كتب فيه القسم الأول ، وهو القسم الذى يستغل فيه مؤلفات الفلاسفة العرب أيما استغلال .

٢ — أن كتابا فى مثل أهمية «الخنجر» ، وفى مثل حجمه وسعة المعلومات التى يستقيها ،من المصادر الأولى ، لا يمكن أن يكتب فى فترة قصيرة من الزمن[1] ؛ بل يجب أن يكون ثمرة لعدد كبير جدا من الليالى .

---

(١) وحقيقة عهد مؤتمر رجال الدين بطليطلة إلى « ريموند مارتان » بدراسة الفلسفة العربية سنة ١٢٥٠ .

٣ — أن « ريموند مارتان » لا يتحدث عن خطأ ابن رشد فى القول بعقل كلى[1] على أساس أنه فكرة ذائعة بين المسيحيين ، وإنما يتحدث عنه فقط باعتبار أنه رأى خاص بابن رشد وحده ، كما أنه لا يشير إلى ذلك إلا بصفة عارضة (فى الفصل الثانى عشر) دون أن يخصص له فصلا قائما بذاته بين تلك الفصول التى كتبها بمناسبة الأخطاء الأرسطوطاليسية الأخرى[2] ... وهذا دليل ، فى الأقل ، على أن القسم الأول من كتاب « الخنجر » (وهو القسم الذى يحتوى على هذا الفصل) قد كتب قبل سنة ١٢٥٦ .

٤ — لم يكن من المألوف فى القرن الثالث عشر أن يشير المرء إلى كتاب معاصرين . . . . لكن لاحظ « ماندونيه » « Mandonnet » . . . أن جميع المدرسيين قد شذوا عن هذه العادة إذا كان الأمر خاصا بألبرت الأكبر أو القديس توماس . وقد « خضع ريموند مارتان » لتلك القاعدة المتبعة فى عصره ، ولذا فإنه يشير إلى « ألبرت الأكبر » (فى صفحة ٥٥٥) . وما كان له إلا أن يشير إلى القديس توماس لو أنه اقتبس منه تلك الفقرات العديدة جدا ، والتى تعد اقتباسا حرفيا . فإذا لم يشر إليه مطلقا فالسبب فى ذلك أن مثل هذه الفقرات تشبه كتابه بأسره فى أنها كانت انتاجا أصيلا خاصا به وحده . .

(١) يميل « بالاسيوس » إلى القول بأن نظرية العقل الكلى نظرية رشدية . وفى هذه النقطة الخاصة نرى أنه لم يتعمق فى دراسة آراء أبى الوليد . على أن بعض المستشرقين الآخرين يرون رأينا من أمثال « كارا دى فو » . فان هذا الأخير قد فطن ، على نحو ما ، إلى المغزى العميق لهذه النظرية .

(٢) يمكننا أن نستنبط هنا أن « ريموند مارتان » الذى كان يجيد العربية ، ويعرف كتاب تهافت التهافت قد فهم ماقاله ابن رشد فى خاتمة هذا الكتاب من أن هذا الرأى ليس إلا وجهة نظر ، وأن الرأى الحق الذى يتفق مع نظريته الفلسفية هو الذى يقول بخلود الأرواح الفردية ، وتلك هى النظرية التى يؤكدها ابن رشد ويبرهن عليها فى كتاب الفلسفة ، وهو كتاب كان يعرفه ريموند مارتان أيضا .

وفى استطاعتنا أن نضيف إلى هذه الحجج الأربع حجة خامسة ، وهى أننا إذا وجدنا مفكرين يقتبسان نظرية عربية بطريقة حرفية ، كنظرية ابن رشد المشهورة فى « أن العلم الإلهى سبب فى وجود الأشياء » فمن المنطق أن نقول إن المفكر الذى يعرف العربية هو ، دون ريب ، مصدر وحى للمفكر الذى يجهل هذه اللغة . ذلك أن الكتابين اللذين يدور الحديث حولها هنا ، وهما تهافت التهافت وكتاب الفلسفة ، لا يمكن عما كاتبهما إلا بهذه الطريقة وحدها .

ثم يلخص « بالاسيوس » وجهة نظره قائلا : « إن التنظيم العجيب لتلك الطائفة الناشئة ، أى لجماعة الدومنيكان ، قد هيأ الدكتور الملائكى [توماس الأكوينى] أدوات نادرة للعمل ، تلك الأدوات التى استطاع استخدامها بمهارة وبموهبة لا سبيل إلى الطعن فيهما . »

لكن الأمر الذى يعنينا هنا هو أن « توماس الأكوينى » عرف أهم الكتب الشخصية التى ألفها أبو الوليد بن رشد . وهذا هو ما يفسر لنا تلك الظاهرة العجيبة ، وهو أن الأكوينى قد حدّد كلاًّ من المعرفة الإنسانية والمعرفة الملائكية ، بناء على المقابلة بينهما وبين المعرفة الإلهية ، وهذا هو ما سبقه إليه الفيلسوف القرطبى فى كتاب تهافت التهافت .

ولقد سبق أن قلنا إننا نستطيع البرهنة على معرفة « توماس الأكوينى » لفلسفة ابن رشد بناء على عدد كبير من أمثلة التقليد ، ودون حاجة إلى هذه الدراسة التاريخية . لكن إذا كنا قد خصصنا فصلا بأكمله لبيان المسالك التى تطرقت بها الفلسفة الرشدية إلى التفكير اللاتينى ، ولا سيما إلى فلسفة الأكوينى ، فإن السبب فى ذلك يرجع إلى تحديد الأساس المادى الذى يقوم عليه التشابه الغريب بين آراء هذين المفكرين ، كما نهدف إلى تصحيح بعض الأخطاء التى يرفض التفكير السديد التسليم بها . أما هؤلاء الذين ما زالوا

يصرون، دون مبرر، على القول بأن كتب ابن رشد الشخصية لم تكن معروفة لدى الأكويني فإننا نحتفظ لهم بعدد غير قليل من المفاجآت. على أننا نستطيع، منذ الآن، أن نقدم لهم مثالا واحداً يبرهن على أن المفكر المسيحي كان يعلم شيئاً أكيداً عن كتاب تهافت التهافت[1]، ذلك أن ابن رشد يقول بعد رفضه لنظرية الفيض: « أعنى أن فيها قوة واحدة روحانية بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية وهى سارية فى الكل سريانا واحدا، ولولا ذلك لما كان هنا نظام وترتيب، وعلى هذا يصح القول بأن الله خالق كل شيء وممسكه وحافظه، كما قال سبحانه إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ». فلننظر الآن إذا كان هناك شيء شبيه بذلك فى فلسفة الأكويني؟ إن الأستاذ جلسون[2] يقول عند عرضه لوجهة نظر «توماس الأكويني»، بصدد فكرة الخلق: « إن قوة وحيدة خالقة توجد وتحفظ الخليقة بأسرها، ولكنها لاتنبثق على هيئة نبع فى كل مرحلة من مراحل الخلق؛ فهى لا تنفك عن السريان فى المخلوقات جميعها. »

فهذا التطابق العجيب أمر يمكن تفسيره دون عسر، ذلك لأننا أوردنا نصاً لابن رشد، ثم أخذنا نصاً ترجمه « جلسون » فى كتابه عن الفلسفة الأكوينية. لكن ليس ذلك إلا مثالا عابراً، فى حين أن بحثنا ملىء بأمثلة شبيهة. وإن مما لا يرتضيه العقل أن يذهب أحد إلى تأكيد وجهة نظر مضادة لوجهة نظرنا القائلة بأن الأكويني استطاع معرفة جملة ما كتبه ابن رشد، سواء فى شروحه لأرسطو، أم فى كتبه الخاصة، وأن معرفته لإنتاج هذا

---

(١) أما عن الدليل على معرفته لكتاب الفلسفة فإنا نحيل إلى ترجمتنا لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة.

٢ — تهافت التهافت ط. بيروت ص ١٣٠ (169 — 168)

(٢) وهو من كبار المختصين فى دراسة الأكويني فى العصر الحديث انظر:

Le Thomisme p. p. 225—226.

الفيلسوف تعتمد ، من جانب ، على ما وجده من عون لدى المترجمين من جماعة الدومينكان ،كما تعتمد ، من جانب آخر ، على جودة قريحته ومن الممكن أن نجمل الرأى فى هذه المسألة ، فنقول : إن « رينان » . قد أخطأ عندما ظن أن نظريات ابن رشد كانت معروفة فى باريس قبل سنة ١٢٥٠ ، ذلك لأن شروحه لأرسطو لم تعرف إلا ما بين سنة ١٢٣٠ و سنة ١٩٥٦ . أما الآراء الرشدية الحقيقية فقد عرفت أولا عن طريق مدرسة الدومنيكان . هذا إلى أن « توماس الأكوينى » سلك مسلكين متناقضين : فمن جانب نجده قد أذاع أسطورة ابن رشد فى الغرب ، ونسج حولها شيئا كثيرا ، ومن جانب آخر نراه قد اقتبس قسطا كبيراً من آراء أبى الوليد الشخصية . لكنه حرص ، فى هذه المرة ، على أن ينسب تلك الآراء لنفسه . وعلى هذا النحو قدر لآراء ابن رشد المحرفة أن تتضخم منذ القرن الثالث عشر . ولم يكد يشرع مؤرخو الفلسفة فى معرفة الوجه الحقيقى لابن رشد إلا ابتداء من القرن العشرين . وحقيقة حان للناس أن يكشفوا ستار الأوهام عن وجه هذا الفيلسوف الذى غمط حقه فى الشرق والغرب على حد سواء .

الفصل الثالث

نظرية الفيض

١ — منهج ينبغى اتباعه

إذا أردنا معرفة آراء ابن رشد الحقيقية وجب علينا أن نعنى كل العناية بالتفرقة بين آراء هذا الفيلسوف وبين آراء الفلاسفة الآخرين الذين لايفعل فيلسوفنا شيئاً آخر سوى أن يصفها . فإن عرض نظرية من النظريات ليس معناه التسليم بها ، فمثلا إذا قال ابن رشد : « قال الفلاسفة » فمن الواجب ألا نسارع إلى القول ، دون تثبت ، بأن ما قاله الفلاسفة هو بالضرورة ما سيقوله الشارح الأكبر . ففى كثير من الأحيان نجده يسرد آراء الشراح الآخرين ؛ بل بعض الآراء التى لايرتضيها ، والتى ينتوى دحضها فيما بعد ، دون أن يجد ما يدعوه إلى التنبيه مباشرة إلى ما عقد عزمه عليه . ففى نهاية الشرح المتوسط على كتاب الطبيعة يقول لنا إن ما كتبه فى هذا الموضوع إنما كتبه لكى يعطينا تفسيراً تبعاً لما ذهب إليه المشاؤون ، ولكى ييسر فهم ذلك لدى هؤلاء الذين يريدون معرفة الأشياء ، وهو ينص على أن هدفه هنا شبيه بهدف أبى حامد الغزالى فى كتابه المقاصد ، وذلك لأن المرء إذا لم يتعمق آراء الناس ، ولم يبحث عن أصولها فإنه لن يستطيع التعرف على الأخطاء التى نسبت إليهم والتمييز بينها وبين ما هو حق[١] .

---

(١) أشار « مونك » إلى هذه الفكرة فى كتابه « خليط من الفلسفة اليهودية والإسلامية » ص ٤٤١ — ٤٤٢ .

ويمكن القول بأن جميع هؤلاء الذين عزوا إلى فيلسوفنا نظرية أفلاطونية حديثة عن النفس قد جهلوا هذا المنهج، أو تناسوه بصفة غير شعورية. وسوف نبين كيف أخطأ «مونك» خطأ بالغا فى فهم آراء ابن رشد الحقيقية، عندما نسب إليه نظرية فى النفس وفى الاتحاد بالعقل الفعال لم تكن، فى حقيقة الأمر، سوى نظرية موسى بن ميمون، أو نظرية أى فيلسوف مسلم آخر، باستثناء ابن رشد نفسه.

ولنا أن نقول أيضا، ودون غلو من جانبنا، إن جميع الأخطاء التى وقع فيها «مونك» و«رينان» وغيرهما ترجع فى أصولها إلى تلك الفكرة الوهمية التى تؤكد أن فيلسوف قرطبة قد ارتضى نظرية الفيض. فلهذا السبب من جانب، وللكشف عن حقيقة المذهب الفلسفى الرشدى من جانب آخر، رأينا من الخير أن نخصص فصلا لبيان موقف ابن رشد من تلك النظرية الأفلاطونية الحديثة بمعنى الكلمة. وهكذا سنبين أنه لما رفض هذه النظرية فيما يتصل بخلق الكون لم يستطع التسليم بها فيما يتصل بنظرية المعرفة.

وإذا نحن التزمنا السير على هدى هذا المنهج، الذى ارتضاه ابن رشد نفسه، وجب علينا أن نبدأ بعرض هذه النظرية على النحو الذى حددها عليه أتباع الأفلاطونية الحديثة أنفسهم. كذلك يجب علينا أن نشير إلى الآراء الوهمية المحرفة التى أراد مؤرخو الفلسفة نسبتها إلى هذا الفيلسوف، قبل أن نعرض أوجه النقد التى وجهها إلى نظرية الفيض، وقبل أن نقدم نظريته الخاصة فى الخلق المباشر، وعلى هذا النحو نرمى إلى هدفين: فإنا نريد أولا أن نهدم فكرة خاطئة لا تكاد تنهض بنفسها، ثم نريد أن نعترف بالأصالة لفيلسوف عقلى، وأن نبرز هنا مذهبا فلسفيا متسقا يشبه أن يكون مذهبا أرسطوطاليسيا. هذا إلى أننا لا نحاول قط، من جانب

آخر، أن نعتمد على آراء احتمالية عامة وغامضة، كما أننا لا نتردد مطلقا فى بيان أن فيلسوفنا قد اتجه اتجاها إشراقيا، شأنه فى ذلك شأن بقية فلاسفة المسلمين، فى مسألة واحدة، هى مسألة المعرفة عن طريق الرؤيا الصادقة.[1] ومع هذا، فإنه لم يسلم بالنظرية التى قد تملى هذا الاتجاه فى تفسير الرؤيا، ونعنى بها نظرية الفيض التى تحدد مراتب الكائنات. وسنبين فى ذلك الموضع أن نظرية الرؤيا الصادقة تعد نقطة ضعف فى فلسفة ابن رشد. لكن متى استثنينا هذه النقطة الضعيفة وجدنا أن نظرية المعرفة لدى هذا الفيلسوف تعد مضادة تماما لنظرية المعرفة لدى كل من أبى نصر الفارابى وابن سينا، أو مضادة فى جملة القول، لنظرية المعرفة عند بقية فلاسفة المسلمين.

لقد ابتكر فلاسفة الإسلام، من أتباع الأفلاطونية الحديثة، نظرية الفيض لكى يجدوا حلا لتلك المشكلة الشائكة، وهى كيف تأتى الكثرة من الوحدة. وتلك فى الحق هى المشكلة الكبرى الخاصة بصدور الكائنات المتعددة ابتداء من موجود واحد. تلك هى المشكلة. لكن ليس حلها بالأمر العسير؛ إذ أن هناك مبدأ يقول: « إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد »، بطريقة مباشرة على الأقل. وهكذا تتحدد مشكلة الخلق: فهل الخلق مباشر أو يتم تدريجيا، أى بطريق غير مباشر؟ لقد اختار فلاسفة المسلمين من أتباع الأفلاطونية الحديثة فكرة الخلق التدريجى أو الفيض، لأنهم ظنوا أن الكثرة لا يمكن أن تصدر مباشرة عن الوحدة. وهذا هو السبب فى أنهم تخيلوا موجوداً يفيض بدءاً عن الله سبحانه، وهو الذى يطلقون عليه اسم المعلول أو المبدع الأول. وفى رأيهم أن هذا المبدع الأول يحتوى على نوع من الكثرة، لأن ماهيته تختلف عن وجوده.

---

(١) أنظر الفصل الخامس، بالمعرفة الخارقة للعادة.

ومن ثم تنتهى بنا النظرة المنطقية إلى القول بأن التفرقة بين الماهية والوجود — تلك التفرقة التى حدّدها الفارابى ثم ارتضاها ابن سينا — كانت أساس الحل الذى اختاره أتباع الأفلاطونية الحديثة لمشكلة الفيض أو الخلق التدريجى ، وكلا التعبيرين سواء . وإنا لنجد شيئاً من الغرابة عندما يزعم بعضهم أن ابن رشد كان من أنصار نظرية الفيض ، على الرغم من أنه يرفض التفرقة بين الماهية والوجود ، وهى الأساس الحقيقى لتلك النظرية . لكن ينبغى ألا نتوقف هنا طويلا للدفاع عن هذا الفيلسوف ؛ إذ سوف نعود إلى تلك المسألة فيما بعد .

٢ — نظرية الفيض عند الفارابى

لقد سبق الفارابى ابن سينا إلى التفرقة بين واجب الوجود لذاته ، وفيه تتحد الماهية والوجود ، وبين الممكن فى ذاته أو واجب الوجود بغيره ، وفيه تختلف الماهية عن الوجود . فهو يقول : « وفى المبدع الأول اثنينية وربما يعتبر فيه تثليث[1] » .

وذلك هو ما يفسره الفارابى عن طريق بعض المعانى النفسية الشعورية ، وبعض المعانى الميتافيزيقية الخاصة بالممكن والواجب ، إذ يقول : « والعقل الأول [الله] عقل نفسه ، فصدر عنه عقل ، له إمكان وجوده من ذاته ، ووجوب وجوده من غيره ، وهو الاثنينية لهذا الطريق ، وذلك الثانى عقل الأول وعقل ذاته ، وبعقله الأول وجب عنه إشراق ، وبعقله نفسه صدر عنه صورة لها تعلق بالمادة ونفس الفلك . »[2] أما ما يطلق عليه الفارابى اسم الإشراق فهو ما سوف يحدده ابن سينا باسم عقل الفلك التالى.

---

(١) رسالة زينون طبعة حيدر آباد ص ٦

(٢) نفس المصدر ص ٦

أما الشكل المادى الذى يتحدث عنه الفارابى فهو ما يقابل الجرم السماوى الأول الذى يحدث عن طريق الفيض ، وهكذا نرى أنه يذهب إلى أن لكل جرم سماوى عقلا مفارقا ونفساً تعد صورة للفلك .

لكن فكرة الفارابى عن التثليث فكرة غامضة إلى حد ما . ومع ذلك فإنه يؤكدها تأكيداً ما عندما يقول : وربما كان هناك نوع من التثليث .

ويتكرر هذا النوع من الفيض أو الصدور كلما هبطنا فى سلم الأجرام السماوية، أى بالنسبة إلى العقول المفارقة والأفلاك السمارية. ويتوقف صدور هذه الكائنات عند العقل الفعال الذى يشرف على ماتحت فلك القمر . ذلك أن الفارابى يقول : « حتى انتهى ذلك إلى العقل الفعال الذى يقال له معطى الصور »[1] وهذا العقل الأخير يدرك العقل الأول دائماً ، كما يدرك العقول المتوسطة بينهما . فإذا أدرك العقل الأول فاضت عنه النفوس العاقلة ، وإذا أدرك العقول الأخرى التى تأتى بعد هذا العقل الأول ، فاضت عنه بالضرورة صور الأشياء ، وتعاونه فى ذلك نفوس الأفلاك السماوية .

تلك هى النصوص التى تبين لنا نظرية الفيض عند الفارابى. ومن المستطاع أن نلاحظ أننا هنا بصدد التفرقة بين الماهية والوجود بالنسبة إلى العقول المفارقة . كذلك يمكننا أن نلاحظ أن الفارابى يؤكد فكرة التثليث فى المعلول الأول ، ولكن دون أن يربطها بالتفرقة بين الماهية والوجود . وأياً كان الأمر فإنا نشهده فى موطن آخر [2] ، يقول إن المعلول الأول ممكن فى ذاته ، ولكنه واجب بغيره ، فإذا أدرك العقل الأول فاض عنه عقل مفارق ، وإذا أدرك ذاته على أنه ممكن فاض عنه الفلك الأول . فإذا نحن قارنا بين هذه النصوص المختلفة أمكننا أن نكوّن

(١) نفس المصدر ص ٧

(٢) الدعاوى القلبية طبعة حيدر آباد ص ٤ ، ٥

لأنفسنا فكرة واضحة عن نظرية الفيض لدى الفارابي . ويمكن تلخيصها على النحو الآتي : عندما يدرك المبدع الأول العقل الأول الذي فاض عنه فإن هذا الإدرك يؤدي إلى فيضان عقل مفارق ، وإذا أدرك نفسه على أنه واجب الوجود بغيره فاضت عنه نفس الفلك، وإذا أدرك ذاته على أنه ممكن الوجود حدث الفلك الأول ، ثم يتكرر هذا الصدور تدريجيا حتى يفيض آخر عقل مفارق وهو العقل الفعّال .

وإذن ليس بصحيح ما يذهب إليه بعض مؤوخي الفلسفة المدرسية من أن ابن سينا هو الذي ابتكر نظرية الفيض .

٣ — نظرية الفيض عند ابن سينا

غير أن ابن سينا هو الذي حدّد نظرية الفيض على أكمل وجه . ذلك أن التفرقة بين واجب الوجود لذاته وواجب الوجود لغيره كانت نقطة البدء للتفرقة بين الماهية والوجود . ففي كل عقل من العقول المفارقة التي تفيض عن الوجود الأول نرى أن الوجود هو الذي يحقق للماهية وجوبها . مثال ذلك أن وجوب المعلول الأول مكتسب من الموجود الأول . أما إمكانه فهو خاصية لماهيته. فالعقل المفارق ، في نظرية الفيض ، يحتوي على عنصرين : وجوب وإمكان . وهذا يفسر لنا ، على خير وجه ، فكرة الإمكان التي ينسبها الفلاسفة المسلمون من أتباع الأفلاطونية الحديثة إلى الذوات المفارقة التي تأتي في مرتبتها في الوجود بعد الله . فالوجود يعبر في نظرهم عن الصورة ، في حين أن الماهية تعبر عن المادة بالمعنى الأرسطوطاليسي لهاتين الكلمتين .

وسنأخذ عن « كارا دي فو » عرضه لنظرية الفيض لدى ابن سينا ـ

فهو يذكر لنا (١) ، أن الوجود الأول لايحتوى على أى نوع من الكثرة . أما فى المعلول الأول ففيه تثليث لايأتيه من الوجود الأول ؛ فى حين أن عنصر الوجوب وحده هو الذى يأتيه من ذلك الوجود . أما الإمكان فيأتيه من ذاته . وينحصر التثليث الذى ينطوى عليه هذا المعلول الأول ، كما سبق أن قلنا ، فى أنه يدرك الموجود الأول ، ويدرك ذاته على أنها ممكنة بحسب ماهيتها ، وواجبة بسبب الوجود الأول . وبما أن المعلول الأول يدرك الوجود الأول فإنه يفيض منه عقل هو أول العقول التى تأتى بعده ، وهو العقل الذى يشرف على فلك زحل . وبما أن المعلول الأول يدرك نفسه على أنه واجب بسبب الوجـــود الأول فإنه يفيض منه وجود نفس ، هى نفس الفلك الأقصى ؛ وبما أنه يدرك نفسه على أنه ممكن الوجود لذاته ، فإنه يفيض منه وجود جسم هذا الفلك الأقصى . وتتكرر طريقة الصدور هذه كلما هبطنا فى سلم الأفلاك السماوية . ولما كان العقل الخاص بفلك زحل يدرك الله فإنه يفيض منه العقل الخاص بفلك المشترى . فإذا أدرك نفسه فاضت عنه نفس الجرم السماوى لفلك زحل . ويستمر الفيض على هذا النحو حتى يصل إلى العقل الفعال وهنا يتوقف الفيض . وحقيقة ليس هناك أية ضرورة ، كما يقول ابن سينا ، لاستمراره على نحو غير محدود . »

لكن « كارا دى ڤو » يتساءل فيقول : كيف تؤدى مختلف صور الإدراك أو المعرفة ، لدى المعلول الأول والعقول التى تفيض منه ، إلى وجود الأجرام السماوية وإلى وجود نفوسها أو أرواحها ؟ وهنا نجده يقول(٢) : « أما فى هذه النقطة فإنى أعترف بأنه من العسير أن نعثر على

(١) Carra de Vaux, Avicenne. PP 246- 247

(٢) Carra de Vaux, Ibid. PP 247. 248

تفسير عقلي . ولنا أن نعتقد أن هذه الحيرة فى فهم مذهب ابن سينا لا ترجع إلى عدم تخصصنا ، أو إلى نقص فى إدراكنا ؛ ذلك أن فيلسوفاً عربياً كبيراً ، وهو الغزالى ، لما أراد نقد هذه النظرية لم ير ضرورة إلى الاعتماد على أية حجة ، أو على أى برهان ؛ بل صرح بكل يسر أنها نظرية غير معقولة . »

ونحن قد لا ندعى من جانبنا أننا أكثر تخصصاً من « كارا دى ڤو » فى دراسة فلسفة ابن سينا . ومع ذلك فإننا نجد التفسير العقلى الذى يبرر تلك النظرية فى رأى ابن سينا . ذلك أن هذا الفيلسوف كان يرى أن كل عقل من العقول السماوية يؤدى إلى وجود ذات روحية بسبب إدراكه الذى يعد أقرب شبهاً بالصورة ، وإلى ذات مادية بسبب إدراكه الذى يشبه المادة[1]. وقد وقع « كارا دى ڤو » على هذا النص فاعتقد أنه يحتوى على نوع من المماثلة التى لا ترقى إلى مرتبة البرهنة ، لكننا لسنا على وفاق معه فى هذا الاعتقاد . فقد قلنا فيما مضى أن أتباع الأفلاطونية الحديثة من المسلمين كانوا يرون أن الذوات أو العقول المفارقة التى تفيض من الله سبحانه تحتوى على شىء يوجد بالقوة [en piussance] . فالمعلول الأول له ماهية ليست مساويه لوجوده . والجزء الذى يشبه « المادة » هو الماهية ، فى حين أن الجزء الذى يشبه «الصورة» هو الوجود .

وإذن فمن اليسير ، أن نستوحى روح المذهب السينى لكى نبين كيف أن مختلف أوجه المعرفة عند المعلول الأول تؤدى إلى نشأة كل من العقل

---

(١) ارجع إلى الإشارات لابن سينا ص ١٧٤ : « فمن الضرورى إذن أن يكون جوهر عقلى يلزم عنه جوهر عقلى وجرم سماوى ، ومعلوم أن الإثنين إنما يلزمان من واحد من حيثين ، ولا حيثى اختلاف هناك إلا ما لكل شىء منهما أنه بذاته إمكانى الوجود وبالأول واجب الوجود ، وأنه يعقل ذاته ويعقل الأول ؛ فيكون ، بما له من عقله الأول الموجب لوجوده . . . مبدأ لشىء ، وبما له من ذاته مبدأ لشىء آخر .

السماوى ونفس الفلك وجرمه . ذلك أن المعلول الأول إذا فكر فى الله وهو « فعل محض » ، ولا يحتوى على شيء بالقوة ، أدى تفكيره إلى فيضان عقل الفلك الأول . وإذا فكر فى معرفته التى تعد أقرب شبها « بالصورة » ونعنى بها معرفته لوجوب وجوده ، أدى تفكيره إلى وجود نفس الفلك : أما إذا فكر فى معرفته التى تشبه المادة ، أى فى معرفته لإمكان ماهيته فإنه يؤدى إلى وجود جسم الفلك . وبديهى أن ابن سينا يقابل بين ثلاثة أنواع من التفرقة ، وهى متعادلة فى نظره ، ونعنى بها التفرقة بين المادة و«الصورة» وبين «الماهية» و«الوجود» ، وبين «الامكان» و«الوجوب» .

وقد كان مسلك ابن رشد هو الذى أملى علينا هذا النوع من الاستدلال . فإنه لما رفض التفرقة بين الماهية والوجود فى العقول المفارقة ، رفض فى الوقت نفسه فكرة ابن سينا عن وجود ثلاثة عناصر فى كل فلك سماوى . ذلك أن ابن سينا يرى أن كل فلك سماوى يحتوى على ثلاثة أشياء : العقل المفارق ، ونفس الفلك وجرمه . أما لدى ابن رشد فلا وجود إلا لعنصرين اثنين فقط ، وهما العقل المفارق وجسم الفلك . وليس هذان العنصران نتيجة للفيض ؛ بل يخلقهما الله خلقاً مباشراً . وهكذا كانت نفس الفلك عنصرا جديدا عند ابن سينا . ولذا فإن ابن رشد يهاجم هذه الفكرة فيقول : « وذلك أن الجسم السماوى عند الفلاسفة ليس مركبا من صورة ومادة وإنما هو عندهم بسيط . ولسنا نعرف أحدا من الفلاسفة اعتقد أن الجسم السماوى مركب من مادة وصورة ، كالأجسام البسيطة التى دونه ، إلا ابن سينا . »[1] .

فهذا إذن هو الدافع الذى حفز ابن سينا إلى القول بوجود ثلاثة عناصر فى كل عقل مفارق . ذلك أنه كان مضطرا إلى العثور على عنصر جديد حتى

(١) تهافت التهافت ، طبعة بيروت ، ص ٢٩٩ [V,22p.299]

يستطيع القول بأن الأجرام السماوية تشبه الأجسام التى على سطح الارض فى أنها تتكون من مادة وصورة ، كما كان يقول أرسطو .

ومن ثم يتضح لنا أن نظرية الفيض صورة أو صدى خافت لفكرة «أفلوطين» عن الكون. أما نظرية ابن رشد فى هذا الصدد فأشد ما تكون اختلافا عن نظرية الفيض التى تنسب إليه ، والتى سنرى أنها تتناقض مع نظريته فى الوجود ومع نظريته فى المعرفة .

٤ ــ تحريف فكرة ابن رشد

ا ــ موقف « مونك »

ادعى « مونك » [١] أن الطابع العام لفلسفة ابن رشد هو نفس الطابع الذى نلاحظه لدى فلاسفة العرب الآخرين . فهو يقول « إن هذه الفلسفة هى مذهب أرسطو،وقد حوّر بتأثير نظرية خاصة من الأفلاطونية الحديثة . فإنهم لما أدخلوا على مذهب أرسطو فرض عقول الأفلاك التى تتوسط بين المحرك الأول [إله أرسطو] وبين العالم ، سلموا بفيض كونى تمتد الحركة بسببه شيئاً فشيئاً إلى جميع أجزاء العالم حتى العالم الأرضى . لقد اعتقد الفلاسفة العرب ، دون ريب ، أنهم يستطيعون القضاء على الثنائية [٢] فى مذهب أرسطو وملء الفجوة التى تفصل بين الطاقة المخصبة أو الله وبين المادة الأولى . »

ولما اعتمد « مونك » على هذه الملاحظة السريعة عن فلسفة ابن رشد، والتى لا تقوم على أساس أكيد ، أسلس قياده للوقوع فى أخطاء جديدة ، على الرغم من أنه كان يحذرنا من هذه الأخطاء ، عندما قال : « يجب

---

(١) Mèlanges de philsophie juive de arabe

(٢) أى وجود إله وعالم قديمين

أن نكون على حذر شديد عندما نستخلص النظريات الخاصة بابن رشد فى شروح هذا الفيلسوف . »[1] لكنه وقع فيما حذر منه عندما اعتمد على هذه الشروح ، فنسب إليه قدم المادة وإنكار الخلق من العدم . ومن الغريب حقا أن نجد ابن رشد يؤكد فى كتبه الأخرى ، وهى كتبه الخاصة ، أن الخلق من العدم أمر لا يستطيع إدراكه سوى العلماء ، فى حين أن الجمهور لا يتصور الخلق إلا ابتداء من مادة ما [2] . فبدلا من أن يؤكد فيلسوفنا قدم المادة أو العالم نراه يرتضى فكرة الخلق الإلهى ، ويريد به خلقا يتم من غير مادة وفى غير زمن . فالأمر الذى قاد « مونك » إلى الخطأ هو أنه يميل بدءاً إلى نفى أية أصالة فلسفية لدى ابن رشد . وسيتكرر هذا الخطأ مرة أخرى عندما يشرع « مونك » فى عرض نظرية المعرفة الرشدية . فسوف يصف لنا نظرية يمكن أن تنسب إلى موسى بن ميمون — الذى يعرفه «مونك» — حق المعرفة — بدلا من أن تنسب إلى ابن رشد .

وكان يكفى أن يتساءل « مونك » لماذا كان ابن رشـــد لا يعترف إلا بوجود عقل مفارق لكل فلك سماوى ، حتى يدرك أن نظرية الفيض ليست خاصة بهذا الفيلسوف . ذلك أن هؤلاء الذين يرتضون هذه النظرية يرون أن هناك عقلا مفارقا ونفسا لكل فلك من الأفلاك . إن الفارق بين نظرية ابن رشد فى الكون ونظرية ابن سينا أو الفارابى فارق أساسى ؛ ومن الفطنة ألا يبحث المرء عن أوجه شبه سطحية وخاطئة بين هاتين النظريتين . ومع أن « مونك »[3] يورد نصا من «تهافت التهافت» يتناقض

---

(١) مونك ، نفس المصدر ص ٤٤١ .

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة - ط ميولر ص ١٠١ — ١٠٣ ط . الانجلو ص ٢٠ ومقدمتنا الفرنسية لترجمة كتاب مناهج الأدلة وتهافت التهافت ص ١٥١ — ١٥٢ وكتاب ابن رشد وفلسفته الدينية طبعة ١٩٦٤ ص ١٦٦ ، ١٧٧ .

(٣) مونك نفس المصدر ص ٣٦١ ، ص ٣٦٢ .

مع نظرية الفيض فإنه يصر ، رغم ذلك ، على نسبة تلك النظرية إلى ابن رشد . فعندما يقول هذا الأخير إن العقل والمعقول شيء واحد فى العقول المفارقة ، فإنه يهدف إلى هدم التفرقة التى يقررها ابن سينا بين الماهية والوجود فى هذه العقول . أما ابن رشد فيقرر أن العقل المفارق أو السماوى لا يحتوى على شيء بالقوة . وليس الأمر هنا بصدد التساؤل إذا ما كان إدراك الذات المفارقة مساويا لماهيتها . لكن « مونك » الذى عقد العزم ، أيا كان الأمر ، على التسوية بين فيلسوفنا وبين الفلاسفة المسلمين الآخرين ، ضرب صفحا عن موقف ابن رشد تجاه التفرقة بين الماهية والوجود . ونحن نعلم مدى أهمية هذه التفرقة فى نظرية الفيض .

ولما أراد « مونك » أن يظهر فكرته بمظهر القوة اعتمد على هذه الفكرة الأخرى ، وهى أن ابن رشد قال إن العالم كائن حى لكن ابن رشد يشبه أرسطو فى أنه أبعد ما يكون عن القول بأن لهذا العالم نفسا كلية . وها هو ذا دليلنا : فقد قال هاملان[1]: «ومع ذلك فإذا سلم أرسطو بوجود نفس فى كل فلك سماوى فمن المؤكد أنه لا يستطيع التسليم بوجود نفس فى العالم بحيث تمتد من جسم إلى جسم ، بدلا من أن تستقر دائما فى جسم معين . وإذن يجب ألا نحاول تفسير فكرة أرسطو عن طبيعة العالم على أساس مذهب وحدة الوجود . » فماذا يقول ابن رشد ؟ . إنه لا يرى رأيا مخالفا لذلك ، عندما يفصح صراحة عن وجهة نظره فى نظرية وحدة الوجود بتلك العبارات[2] : « وقد قال قوم إن النفس شائعة فى العالم . وهذا هو أحد المواضع التى ظن فيها إن الأشياء كلها مملوءة من الله . ولكن هذا القول فيه موضع شك كبير . وإن اسائل أن يسأل لأى شيء صارت النفس ، وهى موجودة فى الهواء والماء ، لا يكون الماء والهواء بها حيا » .

(١) Hamelin, Système d' Aristote P. 300.

(٢) مخطوط عبرى رقم ٩٠١ بمكتبة باريس الأهلية (117, R. C. I, c-2) .

ويكون المختلط من الاسطقسات حيا؟ على أنه قد يكون أنه إن كان الأمر هكذا أن تكون النفس التى فى البسائط أفضل لأنها لا تموت ، والتى فى المركبات تموت . فإن كان ذلك كذلك فقد يسأل لأى سبب صارت التى فى البسائط أفضل وأقرب من ألا تموت . وقد يلحق هذين أمر شنيع خارج عن القياس ، وذلك بأن القول بأن النار والحيوان هو حيوان هو شبيه بقول من لا عقل له ؛ إذ كان من المعروف بنفسه أن هذه البسائط ليست حيوانا . والقول أيضاً أن فيها نفسا وليست من قبلها حياً أمر شنيع ».

نخطأ « مونك » أوضح من أن يشار إليه . ذلك أن النص الذى أورده من كتاب تهافت التهافت[1] لا يعبر إلا عن رأى الشراح الآخرين . وكان ينبغى أن يعنى هذا المؤرخ بالتفرقة بين ما لابن رشد وما لغيره . وعلى هذا النحو كان « مونك » ضحية ذلك الخلط . فإن ابن رشد عندما يعرض رأيه فى الكون يخفف من حدة مذهب وحدة الوجود لدى سابقيه . فالعالم ليس حيوانا ، ولكنه كائن منظم شبيه بالحيوان . وفى نهاية هذا العرض يقول لنا إن رأى هؤلاء الفلاسفة لا يقل إقناعا عن رأى المتكلمين . لكن هناك شقة واسعة بين البرهان الخطابى الإقناعى وبين البرهان العلمى . وليس معنى ذلك أنه يرتضى رأى أية طائفة منهما ، وإنما أراد أن يبين للغزالى أن رأى الفلاسفة ، مع عدم صدقه ، يفضل رأى الأشاعرة .

موقف رينان :

لكن لم يكن « مونك » وحده هو الذى أخطأ فى فهم آراء ابن رشد . ذلك أن « رينان » يشاركه فى هذا الأمر ؛ لأنه يسوى هو الآخر بين فيلسوف قرطبة وبين الفلاسفة المسلمين الآخرين . فإنه لما أورد نصاً من كتاب « تهافت التهافت » أراد أن يرى فى هذا النص دليلا على إيمان

---

(١) تهافت التهافت ط بيروت [111 - 138 - 141, p.227]

ابن رشد بنظرية الفيض . فليس لنا إلا أن نذكر هذا النص وهو : « والعالم أشبه شيء عندهم بالمدينة الواحدة ، وذلك أنه كما أن المدنية تتقوم برئيس واحد ، ورئاسات كثيرة تحت الرئيس الأول ، كذلك الأمر عندهم فى العالم ، وذلك أنه كما أن سائر الرئاسات التى فى المدنية إنما ارتبطت بالرئيس الأول من جهة أن الرئيس الأول هو الموقف لواحدة واحدة من تلك الرئاسات على الغايات التى من أجلها كانت هذه الرئاسات ، وعلى ترتيب الأفعال الموجبة لتلك الغايات ، كذلك الأمر فى الرئاسة الأولى التى فى العالم مع سائر الرئاسات . . . لذلك يظهر أن المبدأ الأول هو مبدأ لجميع هذه المبادىء ، فإنه فاعل وصورة وغاية . »(١)

ولكن ليس هذا النص حاسما ، إذ لسنا إلا بصدد فكرة ابن رشد عن نظرية السببية ، ذلك أن الأسباب الثانوية أو الكونية لا تؤثر إلا بالإذن الإلهى(٢) . والحق أن الأمر يتعلق هنا بالتدبير والنظام لا بالخلق .

وإذا كان ابن رشد يرى أن الملائكة تشبه الوزراء الذين ينفذون أوامر ملك من الملوك فليس هذا التشبيه دليلا على أن ذلك التنفيذ يتم بطريق فيضان العقول السماوية بعضها من بعض . وسنرى رأى ابن رشد الحقيقى عندما نعرض نقده لابن سينا فيما يتعلق بنظرية الفيض . ونكتفى فى هذا المقام بأن نلفت النظر إلى هذا الأمر ، وهو أن المثال الذى استشهد به ابن رشد ليس دليلا على تسليمه بتلك النظرية سالفة الذكر . ويجب أن يكون الأمر كذلك ، وإلا وجب أيضاً أن نتهم « توماس الاكوينى » بأنه كان من أتباع نظرية الفيض . ففى الواقع يستشهد هذا المفكر بنفس المثال الذى ذكره ابن رشد على وجه التقريب ، فهو يقول : « يجب القول بأن

---

(١) المصدر السابق ص ٢٣١ ، ٢٣٢ وانظر كتاب رينان ص١١٦ الطبعة الفرنسية .

(٢) مناهج الأدلة ط ميونخ ص ٨٩ وما بعدها ــ ط الإنجلو المصرية سنة ١٩٥٥ ص ٢٢٦ .

عناية الله المباشرة بجميع الأشياء لا تستبعد الأسباب الثانوية ، التي هي منفذة لأوامره .»[1]

إذن نرى أن « توماس الأكويني » قد ارتضى نظرية الأسباب الثانوية التي يخلقها الله خلقاً مباشراً ، حتى يتجنب التسليم بالخلق التدريجي المتتابع عن طريق العقول المفارقة . وطبيعي أن هذه الفكرة أولى أن تنسب إلى ابن رشد . فعلى الرغم من أن « توماس الأكويني » لا يشير إلى المصدر الذي استقاها منه ، فمما لا ريب فيه أن ابن رشد كان هو هذا المصدر بعينه . فالله وحده هو الذي يخلق الجواهر والأسباب الثانوية والأجرام السماوية التي لا تؤدي إلا إلى التأثير في الأعراض : « . . . أنه لا فاعل إلا الله تبارك وتعالى ، وأن ماسواه من الأسباب التي سخرها ليست تسمى أسباباً فاعلة إلا مجازاً ؛ إذ كان وجودها إنما هو به ، وهو الذي صيرها موجودة أسبابا ؛ بل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلة ، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها ، ويخترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها ، وكذلك يحفظها هو في نفسها ، ولولا هذا الحفظ الإلهي لما لما وجدت زمانا مشارا إليه ، أعني لما وجدت في أقل زمان يمكن أن يدرك أنه زمان . وأبو حامد يقول إن مثال من يشرك سببا من الأسباب مع الله تعالى في اسم الفاعل والفعل مثال من يشرك في فعل الكتابة القلم مع الكاتب ، أعني أن يقول إن القلم كاتب ، وإن الإنسان كاتب ، أي كما أن اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما ، أعني أنهما معنيان لا يشتركان إلا في اللفظ فقط . . كذلك الأمر في اسم الفاعل إذا أطلق على الله تبارك وتعالى ، وإذا أطلق على

---

(١) Sum. Theol. 1. q. xx ll ar ad 2 m :
«Dicedum quod... Deus immediate providentiam de requs omni bus non excluduntur causae secmdae quae sunt executorices hujus ordinis»

سائر الأسباب . ونحن نقول إن فى هذا التمثيل تسامحا . وإنما كان يكون التمثيل بينا لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم والحافظ له مادام قلما ، ثم الحافظ للكتابة بعد الكتب ، والمخترع لها عند اقتران القلم بها ، على ما سنبينه بعد ، من أن الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الأشياء التى تقترن بها أسبابها التى جرت العادة أن يقال إنها أسباب لها »[1]

وحقيقة نجده يقول بعد قليل[2] : « إن الموجودات الحادثة منها ما هى جواهر وأعيان ، ومنها ما هى حركات وسخونة وبرودة وبالجملة أعراض . فأما الجواهر والأعيان فليس يكون اختراعها إلا عن الخالق سبحانه ، وما يقترن بها من الأسباب فإنما يؤثر فى أعراض تلك الأعيان لا فى جواهرها . . . ، فإذن على هذا لا خالق إلا الله ؛ إذ كانت المخلوقات فى الحقيقة هى الجواهر . . . »

ومن المؤكد أن توماس الأكوينى ما كان ليجهل هذه النظرية عن الأسباب الثانوية . وهكذا نجد أن المحرك الأول الذى لا يتحرك وهو الإله عند أرسطو ، يصبح عند ابن رشد بتفسيره لمذهب أرسطو ، ذاتا إلهية تخلق الجواهر . ويجب الاعتراف بأن هذه النظرية الرشدية نظرية مبتكرة تماما ، وأن « رينان » قد جانب طريق الحق عندما أراد الإيحاء بأن نظرية ابن رشد الحقيقية إنما توجد فى أحد شروحه لأرسطو .

لقد أرشدنا « مونك » من قبل إلى المنهج الذى ينبغى اتباعه ، فما علينا إلا أن نطبق هذا المنهج ، بمعنى أنه ينبغى لنا ألا نخلط بين ابن رشد الشارح وابن رشد الفيلسوف . ذلك أن الشارح ملزم أن يكون أمينا فى عرضه

---

(١) مناهج الأدلة طبعة ميونخ ١٠٩ ، وطبعة الأنجلو المصرية ص ٢٢٨ ، ٢٢٩ .

(٢) نفس المصدر ص ١١١ ، وطبعة الأنجلو المصرية ص ٢٣٠ .

لنظريات أرسطو . أما الفيلسوف فله طابعه الشخصى فيما يبتكر . هذا إلى أن هناك أمرا آخر له دلالته الكبرى ، وهو أن « توماس الأكوينى » ينسب دائما نظرية الفيض إلى ابن سينا لا إلى ابن رشد . وكيف يكون الأمر على خلاف ذلك مادام قد أخذ نظرية الأسباب الثانوية عن فيلسوفنا .

٤ — ابن رشد يرفض نظرية الفيض

إن مما يكاد يوجبه أدب الحديث ، أن نترك لابن رشد أن يعرض رأيه ، وذلك قبل أن نبين أن نظرية الفيض التى تظاهر مؤرخو الفلسفة بأنها تعبر عن رأيه الخاص تتنافى تماماً مع مذهب هذا الفيلسوف . وإنا لنعلم مقدار الجهد الذى يبذله هؤلاء فى تحريف أحد نصوص ابن رشد عند تفسيرهم إياه ، كما نعلم كيف يكاد يتناسى هؤلاء ، عن عمد ، عدداً كبيراً من النصوص الأخرى المضادة لفكرة سطحية عزيزة عليهم ، وهى أن فيلسوف « قرطبة » لم يكن مبتكراً بحال ما ، وأنه ارتضى نظريات الفلاسفة السابقين فى كل تفاصيلها .

لكن فيلسوفنا يبدأ ، حسب عادته ، بتحديد المشكلة قبل حلها . فإن مصدر نظرية الفيض هو تلك القضية القائلة بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، ولذا نراه يتجه مباشرة إلى هذا المبدأ لينقده فيقول : « وهذه القضية القائلة بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد هى قضية اتفق عليها القدماء حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجدلى ، وهم يظنونه الفحص البرهانى . فاستقر رأى الجميع منهم على أن المبدأ واحد للجميع ، وأن الواحد يجب ألا يصدر عنه إلا واحد . فلما استقر عندهم هذان الأصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة ، وذلك بعد أن بطل عندهم

الرأى الأقدم من هذا ، وهو أن المبادئ الأولى اثنان : أحدهما للخير والآخر للشر ... »[1]

غير أن ابن رشد يرى أن القضية الثانية من هاتين القضيتين ليست صحيحة ، وأن هناك فكرة جديدة ، وهى التى يرتضيها هو بدلا من نظرية الفيض لدى كل من ابن سينا والفارابى . وهو يؤكد لنا رأيه قائلا : « أما المشهور اليوم فهو ضد هذا ، وهو أن الواحد الأول صدر عنه صدوراً أولا جميع الموجودات المتغايرة . »[2] وهذا الرأى الجديد المشهور هو فكرة الخلق المباشر باعتبار أنه بدء مطلق ، لا حاجة به إلى وساطة ، بحيث يخلق الله الأسباب الثانوية خلقاً مباشراً . فليس هناك اذن فيض تدريجى للعقول المفارقة . وليس الملائكة إلا وزراء ينفذون أوامر مليكهم والله وحده هو الذى يخلق الكائنات جميعها . « بل الأولى أن يقال إنهما غيرا مذهب أرسطو فى العالم الإلهى حتى صار ظنياً »[3] .

وبعد أن أشار فيلسوفنا إلى فكرة الخلق بصفة عابرة ، أخذ ينقد كلا من ابن سينا والفارابى اللذين حرفا مذهب أرسطو ونسبا إلى هذا الفيلسوف الأخير نظرية لم يكن هو الذى ابتكرها : « وأما الفلاسفة من أهل الإسلام كأبى نصر وابن سينا فلما سلموا لخصومهم أن الفاعل فى الغائب كالفاعل فى الشاهد ، وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد ، وكان الأول عند الجميع واحداً بسيطاً ، عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه ، حتى اضطرهم الأمر أن لم يجعلوا

---

(١) تهافت التهافت ط بيروت ١٧٦ (111, 61-62,p 176)

(٢) نفس المصدر ص ١٧٨

(٣) نفس المصدر ص ١٨٢

الأول هو المحرك للحركة اليومية ، بل قالوا إن الأول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الأعظم وصدر عن محرك الفلك الأعظم الفلك الثانى ، الذى تحت الأعظم ، إذ كان هذا المحرك مركبا مما يعقل من الأول ، وما يعقل من ذاته . وهذا خطأ على أصولهم [الأرسطوطاليسية] ؛ لأن العاقل والمعقول هو شيء واحد فى العقل الإنسانى فضلا عن العقول المفارقة[1] » .

فالقول بأن العقل المفارق يتكون من عنصر يشبه « المادة » [الماهية الممكنة] ، ومن عنصر آخر يشبه الصورة [الوجود الواجب] يؤدى لا محالة إلى التسليم بأن العقول المفارقة تحتوى على شيء يوجد بالقوة . وسنرى أن ابن رشد يقرر أن النفس الإنسانية لا تحتوى فى جوهرها على شيء بالقوة . وإذا اتفق أنها احتوت على شيء من هذا القبيل فالسبب فيه يرجع إلى اتصالها بالبدن . فيجب إذن من باب أولى ألا تحتوى العقول المفارقة حقيقة على أى شيء يوجد بالقوة .

لكن البرهنة على بطلان نظرية الفيض بسبب تناقضها مع المبدأ الأرسطوطاليسى القائل بالتسوية التامة بين العاقل والمعقول ليس حلا لمشكلة الخلق . وليس من واجب الفيلسوف أن يهدم فحسب ؛ بل لابد له من البناء أيضا . وذلك هو ما حاوله أبو الوليد بن رشد . وعندئذ نجده يلجأ إلى التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، ليبين لنا أن المبدأ القائل « بأن الواحد لا يصدر منه إلا واحد مثله » ليس صادقاً إلا بالنسبة إلى عالم الشهادة أى عالم الحس . وهذا هو ما يشير إليه صراحة : « وهذا كله ليس يلزم قول أرسطو ، فإن الفاعل الواحد الذى وجد فى الشاهد يصدر عنه فعل واحد ليس يقال مع الفاعل الأول إلا باشتراك الاسم . وذلك أن الفاعل الأول الذى فى الغائب فاعل مطلق والذى فى الشاهد فاعل مقيد ،

---

(١) تهافت التهافت ص ١٧٩ — ١٨٠ (III, 68 - 69)

. والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل طالق ، والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول . . . ،[1] .

ولما عجز فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابى وابن سينا ، عن التفرقة بين عالم الغيب أو العالم الإلهى ، وبين عالم الشهادة أو عالم الإنسان ، كانوا هدفا هينا لخصومهم من المتكلمين . ذلك أن هؤلاء الفلاسفة لما اعتمدوا على القول بأن أفعال الله يمكن أن توصف على غرار الأفعال الطبيعية والإنسانية،أخذوا يخبطون على غير هدى، وانتهوا إلى التسليم بنظرية شنيعة، هى نظرية الفيض التى تتناقض تماما مع مبادىء الفلسفة الأرسطوطاليسية . وإذن ففكرة التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة هى الأساس الذى يعتمد عليه ابن رشد للعثور على حل لمشكلة الخلق . ولقد كان كتاب مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، هو الكتاب الذى خصصه أبو الوليد لحل جميع المشاكل الدينية الفلسفية بفضل هذه التفرقة. ولقد بينا فى موضع آخر أن هذه التفرقة فكرة رشدية بمعنى الكلمة ، وأن «توماس الأكوينى» أفاد منها كثيراً .

غير أن تواضع فيلسوفنا يدعوه إلى نسبة فكرة الخلق الإلهى إلى أرسطو . فالشارح الأكبر الذى يزعم هنا أنه أمين على آراء أستاذه الإغريقى ليس فى حقيقة الأمر إلا مبتكرا جريئا وأصيلا . ذلك أن أرسطو لم يفكر قط فى الخلق على النحو الذى يعرضه ابن رشد . لأن الإله فى الفلسفة الأرسطوطاليسية ليس إلا محركا لا يتحرك ، وهو غريب عن هذا العالم الذى يحركه ؛ بل إن المادة الأولى قديمة هى الأخرى مثل الصورة الأولى أو الإله سواء بسواء .

ولما أراد فيلسوف قرطبة الرد على السؤال الذى وجهه الفلاسفة إلى أنفسهم ، وهو كيف تأتى الكثرة من الوحدة قال : « والجواب فى هذا على

(١) تهافت التهافت طبعة بيروت ص ١٨٠ .

مذهب الحكيم أن الأشياء التى لا يصح وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض ، كمثل ارتباط المادة مع الصورة ، وارتباط أجزاء العالم البسيطة بعضها مع بعض . فإن وجودها تابع لارتباطها . وإذا كان ذلك كذلك فمعطى الرباط هو معطى الوجود . . فواجب أن يكون ههنا واحد مفرد قائم بذاته ، وواجب أن يكون هذا الواحد إنما يعطى معنى واحداً بذاته ، وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها ، ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة فى موجود موجود وجودُ ذلك الموجود ، وتترقى كلها إلى الوحدة الأولى . »[1]

والرباط الذى يتحدث عنه ابن رشد ليس شيئاً آخر سوى الخلق المستمر الذى لا تتخلله فجوات ، ولا يحدث عن طريق الطفرة ، وهو الخلق الذى يربط ، على أفضل نحو من التجانس ، بين جميع أجزاء الكون ، ومع ذلك فإنه يعطى لكل كائن وجوده . ثم يستمر أبو الوليد فى تواضعه ، فينسب إلى أرسطو رأياً هو أحق به منه فيقول : « وبهذا جمع أرسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول . وقال إن العالم واحد صدر عن واحد .وأن الواحد هو سبب الوحدة من جهة وسبب الكثرة من جهة . ولما لم يكن من قبله وقف على هذا ، ولعسر هذا المعنى ، لم يفهمه كثير ممن جاء بعده كما ذكرت . »[2]

ويجب الاعتراف ، قبل كل شىء ، أن هذه الفكرة ليست لأرسطو بل هى خاصة بابن رشد . وهى تتلخص فى أن العلم الإلهى سبب فى وجود الأشياء . فهذا العلم الذى لا سبيل إلى المقارنة بينه وبين العلم الإنسانى

---

(١) نفس المصدر ط بيروت ص ١٨٠ — ١٨١ (111, 70)

(٢) نفس المصدر ط بيروت ص ١٨١

يحتوى على المعانى أو الصور العقلية للأشياء ، دون أن يكون تعدد هذه المعانى سبباً فى مشابهته لعلم الإنسان . وهذا هو السبب فى أن أبا نصر وابن سينا لم ينتهيا إلى تصور فكرة الخلق على النحو الذى اهتدى إليه ابن رشد . ذلك أنه على الرغم من أن هذين الفيلسوفين قد حدسا على نحو ما بالنظرية القائلة بأن علم الله سبب فى وجود الأشياء Scientia divina est causa rerum ، فإن ذلك هو ما فعله فيلسوف قرطبة على نحو جدير بالإعجاب ، ثم أخذه عنه « توماس الأكوينى » فيما بعد[١] .

وهكذا وجد ابن رشد حلا نهائياً لمشكلة الوحدة والكثرة ، لأنه يقول : « وإذ كان ذلك كذلك تبين أن ههنا موجوداً واحداً تفيض منه قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات . ولأنها كثيرة فإذن عن الواحد بما هو واحد واجب أن توجد الكثرة أو تصدر إن شئت أن تقول . وهذا هو معنى قوله [أرسطو] ، وذلك بخلاف ما ظن من قال إن الواحد يصدر عنه واحد »[٢] وهنا نجد تعبيراً غاية فى الوضوح عن فكرة الخلق: « وهذا المعنى هو الذى يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع . »[٣] فهذه القدرة الوحيدة التى تصدر عن الموجود الأوحد ليست شيئاً آخر سوى الخلق الذى لا يتضمن من الجانب الإلهى أى نوع من الكثرة . أما هذه الكثرة فإنها تأتى من جانب المخلوق .

ولنا أن نعرض الآن بعض النصوص التى لم تمتد إليها يد التحريف والتى لا سبيل إلى إساءة فهمها . وفيها يهاجم ابن رشد فكرة ابن سينا عن الخلق . وسوف يفجؤنا ، فى هذه النصوص أن صاحبها يلتزم موقفاً

---

(١) ارجع إلى الفصل الثانى من الباب الثانى .

(٢) تهافت التهافت ط بيروت ص ١٨١ — ١٨٢ (111, 71)

(٣) نفس المصدر 111, 81

غاية فى الوضوح . وقد يجوز لنا أو لا يجوز أن نتساءل عن السبب الذى دعا كلا من « مونك » و « رينان » إلى عدم الاهتمام بمثل هذه النصوص الحاسمة . ذلك أن فيلسوف قرطبة لما أراد التعليق على نظرية الفيض التدريجى للعقول السماوية قال : « . . . هذا كله تخرص على الفلاسفة من من ابن سينا وأبى نصر الفارابى وغيره. »[1] وبعد ذلك بقليل نجده يقول « وأما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادىء بعضها من بعض فهو شىء لا يعرفه القوم ، وإنما الذى عندهم أن لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه سبحانه (وما منا إلا له مقام معلوم) »[2] ويجب أن نعطى لهذا النقد الشديد كل قيمته إذ ليس لنا أن ننسى أن ابن رشد قد كتب « تهافت التهافت » للدفاع عن الفلاسفة . لكن رغبته فى دحض هجوم الغزالى ضد الفلاسفة لا تدعوه إلى إنكار الحق ، أو إلى الإغضاء عن تحريف ابن سينا والفارابى لما يراه الفلسفة الحقة التى تتفق مع الشريعة .

وأيا كان الأمر ، فإن فيلسوف قرطبة يعترف أن هناك نوعا من السببية الثانوية بين مختلف الموجودات ، وذلك إلى جانب السببية الحقيقية التى تنسب إلى السبب الأول . فهناك علاقات سببية فى الكون ، ولكن الله وحده هو الفعال الوحيد . ذلك لأنه السبب فى كل الأشياء ، سواء أكانت أسباباً أم نتائج . وهنا يعمد أبو الوليد إلى مثال يساعدنا على فهم نظرية الأسباب الثانوية . فهو يرى أنه يمكن تشبيه ذلك الأمر بوظيفة الوزراء إلى جانب مليكهم . فالمليك وحده هو الموجه الوحيد للمدينة . أما الوزراء فليسوا إلا منفذين ينقلون إرادة سيدهم إلى جميع رعاياه . ولقد سبق أن قلنا إن « رينان » استخدم هذا المثال ليبرهن لنا على

(١) تهافت التهافت ط بيروت ص ١٨٤ [III, 74, P184] .

(٢) نفس المصدر (III, 80 - 81) .

أن ابن رشد يرتضى نظرية الفيض . لكنه لم يفطن إلى أن أبا الوليد لم يذكر هذا المثال إلا لكى يقرّب فكرة الأسباب الثانوية إلى أذهاننا .

وقد بيّنا منذ قليل كيف حرّف « رينان » الرأى الحقيقى لابن رشد فى هذه المسألة . فلنذكر الآن نصا آخر أكثر صراحة من النصوص السابقة وهو : « وأما ماحكاه [ابن سينا] عن الفلاسفة فى ترتيب فيضان المبادىء المفارقة عنه ، وفى عدد ما يفيض من مبدأ مبدأ من تلك المبادئ فشىء لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديده . ولذلك لا يلفى التحديد الذى ذكره فى كتب القدماء . » (١)

أليس مما يفجأ النظر إذن أن فيلسوف قرطبة يكذب جميع الذين تخرصوا عليه ، عندما أكد لنا سلفا أنه لا يرتضى بحال ما نظرية ابن سينا فى نشأة العالم ؟ ولذلك نراه يلجأ إلى فكرة الخلق الإلهى الذى يربط جميع أجزاء الكون ، حتى يؤكد وحدة الذات الإلهية التى تعد سببا فى وجود الأشياء ، ووحدة الكون فى الوقت نفسه . وقبل ذلك النص الأخير بقليل نجده يقول : « ولو كان ذاته غير معقولات الأشياء ونظامها لكان ههنا عقل آخر ليس هو إدراك صور الموجودات على ماهى عليه من الترتيب والنظام ، وإذا كان هذان الوجهان يستحيلان لزم أن يكون ما يعقله من ذاته هو الموجودات بوجود أشرف من الوجود التى صارت به موجودة . والشاهد على أن الموجود الواحد بعينه يوجد له مراتب فى الوجود هو ما يظهر من أمر النفس . فإن اللون نجد له مراتب فى الوجود بعضها أشرف من بعض ، وذلك أن أخس مراتبه هو وجوده فى الهيولى

(١) تهافت التهافت ط بيروت ص ٢٢٩ (I11, 166 P-229) .

وله وجود أشرف من هذا وهو وجوده فى البصر .»[١]

ومن اليسير كل اليسر أن نرى هنا كيف تظهر من جديد تلك النظرية الرشدية الشهيرة القائلة بأن « علم الله سبب فى وجود الأشياء » ، فهو يسلم إذن بنوع خاص جداً من الفيض ، ولكنه ليس ثمة شبه ما بين هذا الفيض وبين ذلك النوع الذى يقرره ابن سينا أو الفارابى . فمن قبل رأينا ابن رشد يؤكد جازما أن الله وحده هو الذى يخلق الكائنات جميعها روحانية وجسمانية وأنه هو الذى يحفظها فى الوجود فهو سبب النظام والترتيب الموجودين فى العالم . وأن الخلق الإلهى قدرة روحانية تسرى فى الكل سريانا واحداً . »[٢]

وتلك فى الواقع فكرة ابن رشد التى لاسبيل إلى تحريفها ، ونعنى بها فكرته عن الخلق الإلهى المستمر . لكنه لما أراد استخدام الرموز لتوضحيها لجأ إلى أمثلة اقتبسها من عالم الحس . غير أننا نعلم ، بناء على ما يقرره فيلسوفنا أنه ينبغى ألا نخلط قط بين الرمز وبين الحقيقة التى يستخدم للتعبير عنها . فالخلق الإلهى الذى يختلف عما نراه فى العالم لا يمكن إدراكه بالعقل الإنسانى ، وذلك هو مايقتضيه تعريفه بأنه خلق إلهى .

إن الأصالة الكبرى لدى ابن رشد هى تفرقته بين عالم الغيب وعالم الشهادة . أما هؤلاء الذين غابت عنهم هذه الفكرة الأصيلة لديه فهم هم جميع هؤلاء الذين انتهوا إلى أشد الأخطاء شناعة . فالخلق الإلهى ليس فى حاجة إلى مادة سابقة للكون ؛ لأن الله أخرج من العدم وفى غير زمن المخلوقات.

(١) أخذ توماس الأكوينى هذه الفكرة بعينها انظر كتاب :
De Potentia p.III art 4 ad Resp.
وانظر كتاب جلسيون Gilson, LeThomisme p. 176.
(٢) انظر ص٠ ٨ من هذا الكتاب .

الروحية والمادية ، أى الملائكة ، والعالم ، وذلك بتفكيره الخالق . فالخلق ليس ممكننا من الوجهة الميتافيزيقية إلا إذا كان لا يخضع للزمن ، لأن الزمن تابع له ، بدلا من أن يكون سابقا له. لذا نرى أن الأب سرتيلانج ، لما أراد تفسير المسألة السادسة والأربعين من « الخلاصة اللاهوتية » لتوماس الاكوينى لجأ إلى فكرة ابن رشد، عن مخالفة الخلق الإلهى لكل ما نشهده فى عالم الحس[1] .

وفى رأى فيلسوفنا أن هذا الخلق الإلهى مستمر إذ يقول : « فإن من لا يساوق وجوده الزمان ، ولا يحيط به من طرفيه، يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ، ولا يساوقه زمن محدود . وإذا قلنا إن الأول لا يجوز عليه ترك الفعل الأفضل ، وفعل الأدنى لأنه نقص ، فأى نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهيا محدوداً . . فكيف يمتنع على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر عنه الآن فعل ، وقبل ذلك الفعل فعل ، ويمر ذلك فى أذهاننا إلى غير نهاية ، كما يستمر وجوده أعنى الفاعل إلى غير نهاية »[2] .

فالقول بأن الخلق مستمر معناه أن هناك درجات من الوجودات اقتضت الإرادة الإلهية الخالقة أن تتفاوت دون أن يكون هناك فجوات فاصلة بينها . فليس فى العالم الذى أحسن الله خلقه ، من فطور .

ولقد ظن الأستاذ « جلسون » أن فكرة الخلق المستمر فكرة ابتكرها « توماس الأكوينى » وذلك عندما يقول فى كتابه عن هذا المفكر المسيحى : « إن عدم وجود الفجوات الفاصلة يعتبر القانون العميق الذى يخضع له صدور الموجودات عن الله . لقد رفض « توماس الأكوينى » أن

---

(١) Sum. Theol La Création, trad. du R. P Sertilange, Revue des jeunes P. 225 .

(٢) تهافت التهافت طبعة بيروت ص ٩٦ [96 1. 179, p.]

يسلك مسلك الفلاسفة العرب وأتباعهم من الغربيين فى تجزئة القدرة الإلهية ، ولكنه إذا لم يسلم بأن كل طبقة أعلى من المخلوقات تهب الوجود للطبقة التى تأتى بعدها مباشرة ، فإنه يجزم جزماً أكيداً بوجود هذه الكثرة من المراتب التدريجية . فهناك قدرة خالقة واحدة فقط هى التى تحدث الخلق كله وتحفظه ، لكنها إذا لم تنبثق على هيئة نبع جديد فى كل مرحلة من مراحل الخلق فإنها لاتنفك تسرى فى هذه المراحل كلها . »[١]

فهل هنا من جديد ؟ لقد سبق أن رأينا نصوصاً لابن رشد ليس النص الذى استعرناه من « جلسون » سوى صدى لها . وفى هذا النص الأخير نجد جملة تشبه جملة لابن رشد شبها غريبا إن جلسون يقول : « إن قدرة خالقة واحدة فقط هى التى تحدث الخلق كله وتحفظه الخ » وأبو الوليد يقول : فبين أن ههنا موجودا واحدا تفيض منه قوة واحدة توجد جميع الموجودات[٢] » ولا ريب فى أن هذا التوافق فى الخواطر غير المتوقع بين رجلين عاش أحدهما فى القرن الثانى عشر ، ويعيش الآخر فى القرن العشرين ليس راجعا إلى محض الصدفة . وتفسيره أن « جلسون » أخذ عن «توماس الأكوينى» بينما أخذ هذا الأخير عن ابن رشد . ونعتقد أن هذا التفسير أقرب إلى العقل من التسليم بما يشبه المعجزات فى مجال الفكر الفلسفى . وهذا يشبه أن يكون دليلا على أن «توماس الأكوينى» كان يعرف كتاب تهافت التهافت ، بل كان يعرفه معرفة جيدة ؛ إذ استطاع أن يفرق بين ما هو خاص بابن رشد ، وبين ما هو خاص بهؤلاء الذين يزعمون أنهم يعرضون فلسفة أرسطو ، ونعنى بهم أمثال الفارابى وابن سينا . ومن المؤكد أن «الأكوينى» لم يجد فكرة الخلق المستمر عند أستاذه « ألبرت الأكبر » . فإن هذا الأخير لم يهتد إليها ،

(١) E Gilson, Le Thomisme P.P. 225-226 .

(٢) تهافت التهافت نفس الطبعة ص ١٨١ .

لهذا السبب اليسير ، وهو أنه كان لا يعرف فلسفة ابن رشد معرفة جيدة ، كما عرفها تلميذه الأكوينى . وقد قال « دوهم »[1] : « كثيراً ما سمعناه [ألبرت الأكبر] ينحى باللائمة على رجال اللاهوت الذين لا تتسق مذاهبهم مع النظرية الأفلاطونية الحديثة عن صدور الموجودات » . فإذا كان الأكوينى قد تنكر لتعاليم أستاذه فالسبب فى ذلك أنه اهتدى إلى آراء ابن رشد . ومع ذلك يجب أن نعترف بأن « الأكوينى » لم يستطيع التحرر تماما من آراء ابن سينا فى نشأة الكون . فنحن نعلم أن الرئيس ابن سينا قال بوجود عقل ونفس لكل فلك من الافلاك . أما العقل المفارق فهو المحرك البعيد لكل فلك ، فى حين أن النفس هى محركه الأقرب . وقد تقبل الأكوينى هذه الفكرة عن الكون من حيث المبدأ ؛ إذ يطلق على العقل المفارق اسم الملك الأسمى ، وعلى النفس اسم الملك الأدنى[2] . لكن يظل من المقرر أننا إذا تركنا هذا الفارق اليسير جانبا — مع أنه لا فارق فى الحقيقة بينهما لأن ابن سينا يطلق اسم الملائكة على العقول السماوية — رأينا أن حجة الفلسفة المسيحية قد فاق « ألبرت الأكبر » فى تزويد التفكير اللاهوتى اللاتينى بفكرة جديدة ، هى فكرة الخلق الإلهى المستمر المخالف لما نشهده فى عالم الحس . لكن يجب القول أيضاً إنه لم يفق أستاذه فى هذه الناحية إلا بفضل معرفته لفلسفة ابن رشد .

* * *

وإذا كان أتباع الأفلاطونية الحديثة وفلاسفة المسلمين قد أخطأوا سبيلهم فى مشكلة الخلق فالسبب يرجع فى ذلك ، حسب وجهة نظر ابن رشد ،

---

(١) Duhem Sysrème du Monde T. V. P. 432.

(٢) Sent. disp XIV p.1

إلى أنهم اعتقدوا أن الواحد لايصدر عنه إلا واحد . ولذلك اضطروا إلى القول بأن المعلول الأول يحتوى على نوع من الكثرة . لكن ليس ثمة موجب لهذه الكثرة ، ونحن نعلم عن أية كثرة يتحدثون إنهم يفرقون بين الماهية والوجود ، ولذا يرى ابن رشد فى نهاية الأمر أن نظريتهم فى الفيض ليست إلا خرافة وأسطورة [١] وأنها أضعف من آراء المتكلمين . كذلك يقول إن هذه الآراء منافية للفلسفة الحقة ، ولا تقوم على أساس فلسفى « وقد كان يلزمهم ضرورة أن يقال لهم من أين جاءت فى المعلول الأول كثرة ، وكما يقولون إن الواحد لايصدر عنه كثير .كذلك يلزمهم أن الكثير لايصدر عن الواحد ، فقولكم إن الواحد لايصدر عنه إلا الواحد يناقض قولكم إن الذى صدر عن الواحد الأول شىء فيه كثرة ... والعجب كل العجب كيف خفى هذا على أبى نصر وابن سينا؛لأنهما أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس ، ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة ... وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين ، وهى كلها أمور دخيلة فى الفلسفة ليست جارية على أصولهم ، وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطابى فضلا عن الجدل . ولذلك يحق مايقول أبو حامد فى غير ماموضع من كتبه إن علومهم الإلهية هى ظنية . » [٢] لكن سرعان مايهاجم ابن رشد أبا حامد الغزالى ويلومه على أنه أظهر فرحه عندما وقع على هذه السقطة فافترصها ، لكى يدحض جميع الفلاسفة . كذلك يأخذ عليه أنه لايتأنى عندما يظهر سروره لهدم فكرة لاتنسب إلا إلى هذين الفيلسوفين ، ويعنى بهما الفارابى وابن سينا . [٣] .

---

(١) تهافت التهافت طبعة بيروت ص ٢٥٠ : فهذا كله هذيان وخرافات ، وأصل هذا أنهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطوطاليس .

(٢) نفس المصدر ص ٢٠٤ [III 204-226] .

(٣) نفس المصدر ص ٢٤٩ : « فأبو حامد لما ظفر ههنا "بوضع فاسد منسوب إلى الفلاسفة

٥ — نظرية الفيض مناقضة لفلسفة ابن رشد

ا — الماهية والوجود :

سبق أن قلنا إن نظرية الفيض مرتبطة ، فى نظر الفارابى وابن سينا ، بالتفرقة بين الماهية والوجود ، وإنها وليدة تفرقة أخرى نجدها لدى المتكلمين ، وهى الخاصة بتقسيم الوجود إلى واجب وممكن[١] . فكيف يعقل أن يكون ابن رشد من أنصار نظرية الفيض ، مع أنه يرفض تفرقة ابن سينا بين الماهية والوجود ؟ لقد كان شارحاً أميناً لأرسطو فى هذه النقطة . ولهذا نراه يرفض هذه التفرقة . فإن أرسطو لم يفرق بين هذين الأمرين ، لا فى الكائنات التى تخضع للكون والفساد ، ولا فى العقول المفارقة التى تعد لديه محركات غير متحركة للأفلاك السماوية . إن الكائنات التى توجد فى العالم الأرضى تتكون لديه من « مادة » و « صورة » ، والصورة هى التى تجعل المادة موجودة بالفعل ، بعد أن كانت موجودة بالقوة . أما المادة السماوية فهى تختلف عن المادة الأرضية فى أنها توجد بالفعل بحيث يحركها محرك غير متحرك .

وعلى عكس ذلك جاء الفارابى يفرق بين الماهية والوجود فى جميع الموجودات ما عدا الله أو واجب الوجود . وقد حدد هذه التفرقة كما رأينا بمناسبة المعلول الأول . وإنا لنجد أوضح تعبير عن هذه التفرقة لدى الإمام الغزالى . فعلى الرغم من أن هذا الفيلسوف كان يبين تهافت آراء هؤلاء الذين زعموا أنهم من أتباع الفلسفة الأرسطوطاليسة عند كلامه عن نظرية

= ولم يجد مجيباً [يجيبه] بجواب صريح سر بذلك ، وكثر الحالات اللازمة لهم ، وكل مجر بالخلاء يسره . ولو علم أنه لا يرد به على الفلاسفة لما فرح به ! » [III, 214. p 249] .

(١) انظر ص ٨٥ من هذا الكتاب .

الفيض ، فإنه يحدد صيغة هذه التفرقة التى تعد نتيجة منطقية لتفرقة المتكلمين بين الواجب والممكن. فهو يصف الازدواج فى جميع الموجودات ما عدا الله فى مثل هذه العبارات[١] : إذا اعتبرت من حيث الماهية فهى ممكنة الوجود ، وإذا اعتبرت من حيث سببهافهى واجبةالوجود . وحقيقة إن كل ما هو ممكن فى ذاته واجب الوجود بغيره . وإذن يمكن الحكم عليها من ناحيتين : إما على أنها ممكنة ، وإما على أنها واجبة . أما من حيث أنها ممكنة فهى بالقوة ، وأما من حيث أنها واجبة فهى بالفعل . . وحينئذ فهى تحتوى على الكثرة ؛ فهناك شىء مماثل للمادة ، وشىء آخر مماثل للصورة . أما ما يشبه المادة فهو الإمكان ، وأما ما يشبه الصورة فهو الوجود الذى تكتسبه المخلوقات من غيرها .

فهذا الازدواج بين الماهية والوجود الذى يقرره أتباع الأفلاطونية الحديثة من فلاسفة المسلمين يقابل الازدواج بين المادة والصورة ، والقوة والفعل فى مذهب أرسطو . والمعلول الأول يتضمن هذه الأنواع الثلاثة من الازدواج . وقد رأينا كيف اعتمد ابن سينا على هذه التفرقة لكى يفسر لنا طبيعة الفيض[٢] .

وإذن فما لا سبيل إلى إنكاره أنه لا يمكن التسليم بنظرية الفيض إلا بشرط التسليم بالتفرقة بين الماهيةوالوجود . لكننا نعلم ، على وجه التحقيق، أن ابن رشد لا يرتضى هذه التفرقة . ولذا فمن المستحيل منطقياً أن يرتضى نظرية الفيض . وقد سبق أن استشهدنابنصوص عديدة أكيدة تبين لنا موقفه الصريح من تلك النظرية . ولنا أن نستشهد الآن بنصوص أخرى يهدم فيها ابن رشد التفرقة بين الماهية والوجود . والواقع أن هذه

(١) Duhem Syst. du Monde pp. 472-473

(٢) انظر ص ٨٧ من هذا الكتاب .

النصوص الجديدة تهدف إلى تعضيد موقف ليس فى حاجة إلى تعضيد فى حقيقة الأمر . لكن إذا نحن أوردنا هذه النصوص ، فإنا لا نرى إلا إلى تقديم حجج مضادة تدعو إلى تفكير هؤلاء الذين زعموا أن فيلسوف قرطبة كان من أنصار نظرية الفيض ،أى من أمثال « مونك » و« رينان ». ونلاحظ هنا أن النصوص الرشدية التى تتصل بمسألة التفرقة بين الماهية والوجود كثيرة العدد . غير أننا لا ننتوى أن نستطرد فى ذكرها جميعاً ؛ بل سنكتفى بالإشارة إليها إشارة موجزة ؛ إذ أن النطاق الذى حددناه لهذا الكتاب لا يتيح لنا أن نورد فقرات كاملة ثم نشفعها بالتحليل والتفسير .

وأيا كان الأمر فإن أبا الوليد يكشف لنا عن الخطأ الذى انقاد إليه ابن سينا ، عندما يشير إلى أن التفرقة بين الماهية والوجود لا تقوم على أساس ما . فقد أخطأ ابن سينا عندما ظن أن هذه التفرقة ،التى يمكن تقريرها بحسب المنطق ، يجب أن تتحقق بحسب الواقع ، « وليس كذلك الوجود ؛ لأنه ليس صفة زائدة . . . وإن دل على معنى زائد على الذات فعلى أنه معنى ذهنى ليس له خارج النفس وجود إلا بالقوة . »[1]

ونقول بعبارة موجزة إن هذا هو النقد الجوهرى الذى يهدف به أبو الوليد إلى هدم نظرية ابن سينا فى هذه المسألة . فهو يرى من العجيب أن مثل هذا الرجل قد وقع فى مثل هذا الخطأ البالغ ، وهو يرجع ذلك إلى أن ابن سينا قد استمع إلى ما يردده المتكلمون ، فمزج بين أقوالهم وبين آرائه ؛ فى حين يؤكد أبو الوليد أن الوجود والماهية يدلان على الذات نفسها ولكن باعتبارين مختلفين ، ولا يعبران عن استعدادين مضافين إلى الذات . فابن رشد لا ينكر إمكان التفرقة العقلية بين الماهية والوجود ،

---

(١) تهافت التهافت نفس الطبعة ص ٢٣٠ وانظر أيضاً
Rougier, la Scolastique et le Thomisme, Préface, XXIII .

لكن القول بأنها توجد حقيقة شيء لا يقبله العقل . وأخير فإن استخدام هذه التفرقة الخاطئة أساسا لتفسير الخلق ليس معناه إلا التسليم بفكرة أخرى أشد خطأ ، وهي نظرية الفيض التي تتنافى مع العقل والشرع معا . وهكذا ندرك لماذا كان فيلسوف قرطبة ينظر إلى نظرية الفيض على أنها إحدى الخرافات .

هذا إلى أنه هدم دليل المتكلمين الذي يعتمد على التفرقة بين الماهية والوجوده للبرهنة على وجود الله ، وهو الدليل المسمى بدليل الممكن والواجب . فهو يرى أن فكرة الإمكان التي تعد محورا لهذا الدليل أكثر اتفاقا مع رأي هؤلاء الذين يذهبون إلى أن العالم وجد بمحض الصدفة ، بدلا من أن تكون أساساً للبرهنة على وجود الخالق[١] ، ولكن إذا رفض أبو الوليد هذه التفرقة في الأشياء المخلوقة فإنه يتجنب الوقوع في مثل هذا التناقض الذي وقع فيه المتكلمون . وإذا كانت الماهية توجد حقيقة بصرف النظر عن الفعل الذي يؤدي إلى وجودها ، فأي كمال أو شرف يمكن أن تكتسبه عن طريق هذا الوجود ؟ ويعتقد « جوتييه » أن ابن رشد كان محقاً في تجنب هذا التناقض وأنه وجد حلا أكثر جرأة لهذه المشكلة . والحق أن التفرقة بين الماهية والوجود ليست إلا صدى خافتا جدا للرأي القائل بأن المادة الأولى سابقة لوجود الصور ، وهذا معناه قدم العالم[٢] . غير أن ابن رشد يرى ، على عكس ذلك ، أن الله يخلق المادة وصورتها في آن واحد[٣] .

ب — فكرته عن نشأة الكون

إن فكرة ابن رشد عن نشأة الكون لا تشبه في شيء فكرة أتباع

---

(١) مناهج الأدلة طبعة ميونخ ص ٣٩ ، ٤٠ وطبعة الأنجلو المصرية ص ١٤٥ ، ١٤٦ .

(٢) هذا هو ما يريده أرسطو عندما يقول بقدم المادة الأولى ، وهذا هو ماوقع فيه بعض المعتزلة عندما قالوا بأن العدم مادة .

(٣) فيما يتعلق بالخلاف بين ابن رشد وابن سينا في مسألة التفرقة بين الماهية والوجود =

الأفلاطونية الحديثة من المسلمين عن هذا الموضوع. وقد عرض هذه النظرية في رسالته عن مادة الجرم السماوي. وقد قال «دوهم»[1]: «حقا ما أجمل رسالة مادة الجرم السماوي. وإن الإعجاب الذي أحاطه به اللاتينيون ليس مفرطا بحال ما. ذلك أن ابن رشد يضارع أستاذه [أرسطو] بصرامة تفكيره، وترتيب أقيسته، ووضوح صيغه وإيجازها.» والحق أن نظرة أتباع الأفلاطونية الحديثة إلى الكون تتسق على أكمل وجه مع نظريتهم في الفيض. أما نظرة ابن رشد، فهي تعبير صادق عن رأي أرسطو في الكون. ولذا لم يمكننا أن تتسق نظرته هذه مع نظرتهم. وذلك يرجع إلى أن نظرية الفيض كانت من ابتكار الفارابي وابن سينا. فمثلا يخصص الفيلسوف الأخير منهما عقلا مفارقا ونفسا لكل فلك من الأفلاك السماوية. فهو يقول إن المحرك الأدنى للسماوات ليس قوة طبيعية ولا عقلا، لكنه نفس، ومحركها الأقصى عقل. كذلك يذهب إلى أن الله ليس هو المحرك الأول؛ بل هذا المحرك هو العقل الأول الذي يأتي مباشرة بعد الله عن طريق الفيض ثم هو ينسب هذا الرأي إلى أرسطو. لكن لا سبيل إلى قبول هذا الزعم. ففي الواقع كان ابن سينا يعتقد أن مادة الأجسام العلوية من نفس النوع الذي تنتمي إليه مادة الأجسام الأرضية. ففي رأيه تتكون الأجرام السماوية من مادة وصورة، كما هي الحال تماما بالنسبة إلى الأجسام التي تخضع للكون والفساد.

وعلى خلاف ذلك نرى أن ابن رشد أكثر اتباعا للمذهب الأرسطوطاليسي من الفارابي وابن سينا. فهو يرى أن المادة السماوية من جنس مختلف عن مادة العالم الأرضي. فليست المادة الأولى موجودة بالقوة كشأن المادة الثانية. وينتهي فيلسوفنا إلى القول بأن كل فلك سماوي ليس مكونا من مادة وصورة، أي من جسم ونفس؛ بل هو كائن غير مركب لا يقبل

انظر الكتاب الهام للأستاذ روجييه المشار إليه، الجزء الثاني، القسم الأول، الفصل السادس.

(١) Duhem, Système du Monde T. iv P. 535.

القسمة ، أما العقل السماوى الذى يحرك هذا الفلك فهو لا يوجد فى الفلك نفسه ؛ بل هو منفصل عنه تماما ؛ بل لو شاء المرء لقال إن الفلك السماوى يتألف من مادة وصورة على أن الجرم السماوى هو المادة ، والمحرك المنفصل عنه هو الصورة . لكن يجب ألا يخدع المرء نفسه بالمقابلة التى يقررها ابن رشد بين الذوات العلوية وبين الذوات التى تخضع للكون والفساد[١] . وحقيقة يقول هذا الفيلسوف فى كتابه «تهافت التهافت» : «وليس يلزم من كون الكرة لها جهات محددة أن تكون غير بسيطة ؛ بل هى بسيطة من حيث أنها غير مركبة من صورة ومادة .»[٢] فالتركيب بين الصورة والمادة فى شىء ما دليل على أنه قابل للفساد . أما العقل المفارق الذى يطلق عليه فيلسوف قرطبة اسم العقل أو النفس ، دون تفرقة ، فلا يهدف إلى المحافظة على وجود الجرم السماوى . فإذا كان لهذا الجرم نفس أو عقل فليس وجود هذه النفس أمراً ضرورياً بل شرف أو كمال .[٣] وهذا يتسق مع آرائه فى الخلق الإلهى المستمر المباشر ، كما أنه لا يدل قط على قدم الأجرام السماوية ، كما قد يتوهم بعضهم ؛ لأنه يصرح بأن السماء محدثة بنوع آخر من الحدوث ، أى أنها مخلوقة من العدم ، ويبقى بعد ذلك أنه اتهم ابن سينا صراحة بأنه ابتدع نظرية خاصة فى طبيعة الجرم السماوى . وهى التى تقول بأن الصورة أو نفس الفلك تتحد بمادته[٤].

(١) تهافت التهافت طبيروت ص٢٣٩ (III, 188 P. 239) : «والقول بأن الجسم السماوى مركب من صورة وهيولى ، كسائر الأجسام ؛ هو شىء غلط فيه ابن سينا على المشائين ، بل الجرم السماوى عندهم جسم بسيط» ، ولو كان مركبا لفسد عندهم ، ولذلك قالوا فيه إنه غير كائن ولا فاسد ، ولا فيه قوة على المتناقضين .

(٢) تهافت التهافت طبعة بيروت ص ٢٤٣ [III, 200]

(٣) تهافت التهافت طبعة بيروت ص ٢٧٠ (IV, 17.) : «أما قوله إن كل جسم مركب من هيولى وصورة فليس هو مذهب الفلاسفة فى الجرم السماوى . . وإنما هو شىء انفرد به ابن سينا ؛ لأن كل مركب عندهم من هيولى وصورة محدث ، مثل حدوث البيت والخزانة ، والسماء عندهم ليست محدثة بهذا النوع من الحدوث»

(٤) نفس الكتاب ص ٢٩٩ (v. 22 P.299)

وقد اختلف رأى « توماس الأكوينى » فيما يتصل بعدد المحركات التى يحددها لكل فلك سماوى[1]. فلنحاول الكشف عن السبب الذى أدى إلى اختلاف رأيه فى هذه المسألة ؛ وليس ذلك بالأمر العسير . ذلك أنه عندما يتكلم عن محركين لكل فلك سماوى ، أحدهما متصل به والآخر منفصل عن الفلك ، فإنه يتبع ابن سينا . أما إذا تحدث عن محرك واحد منفصل عن الفلك فإنه يسير على هدى ابن رشد . غير أن هذا التأرجح ينتهى به إلى تفضيل رأى ابن سينا . ويقول دوهم : [2] « وقد التزم [توماس الأكوينى] هذا الرأى فى آخر حياته العلمية ، كما التزمه فى بدئها ، وهو الرأى الذى قال عنه أستاذه « ألبرت الأكبر » إنه رأى جنونى . » وإذا اتفق لتوماس الأكوينى أن يعرض رأى ابن رشد القائل بأن « صورة » الجرم السماوى عقل مفارق يقوم مقام المحرك لهذا الجرم[3] فإن السبب الوحيد الذى يحفزه إلى ذلك هو أنه يريد دحض إحدى الأفكار التى يعضدها هذا الرأى . ويقول « دوهم » أيضا : « إن صاحب كتاب الخلاصة اللاهوتية لا يريد أن ينظر المرء إلى الجرم السماوى كما لو كان مجرد مادة يعد العقل المفارق صورة لها ، بحيث تكون محركة لهذا الجرم نفسه ، وإنما يريد أن تكون السماء مكونة من مادة وصورة ، وأن تكون هذه الصورة ، أيا كانت طبيعتها ، متميزة عن العقل المفارق . »

ومعنى ذلك بعبارة أدق هو أن « توماس الأكوينى » يريد الاحتفاظ بنظرية ابن سينا عن الكون مهما كلفه الأمر ، وهى نظرية تقوم على أساس التفرقة بين الماهية والوجود فى كل عقل مفارق . غير أن «الأكوينى» ينسى أن هذه التفرقة إنما قررت لتفسير فيضان نفس الفلك السماوى وجسمه ، عندما يفكر العقل المفارق تارة فى وجوده الذى يشبه الصورة ،

---

(١) Duhem, Système du Monde T. V. PP 556 - 560.

(٢) نفس المصدر ص ٥٥٩ .

(٣) Sum. Theol. 1. q. LXVI art c2

وتارة فى ماهيته التى تشبه المادة . أما ابن رشد فيتجنب التسليم بنظرية الفيض ، لأنه يهدمها من أساسها برفضه التفرقة بين الماهية والوجود ، وبتعضيده لنظره فى الكون ليس ثمة شبه بينها وبين نظرية ابن سينا . وإذن فتوماس الأكوينى يناقض نفسه ، لأنه يرتضى نظرية فى الكون تترتب على نظرية الفيض التى يهاجمها ويبين فسادها .

ثم نراه يزعم بعد ذلك أن ابن رشد قد غير آراءه فى هذه المسألة . فهو يقول : « إنه [ابن رشد] . . يقول إن هناك سببا واحدا يحرك الجرم السماوى باعتبار أنه سبب فعال ، وسبب غائى ، وتلك فكرة خاطئة جداً . . لكنه يسلم فى تفسيره للكتاب الحادى عشر لما وراء الطبيعة بوجود محركين أحدهما متصل بالسماء ، وهو الذى يسميه نفس السماء ، والآخر منفصل عنها وهو الذى يحركها باعتباره سببا غائياً[١] » والحق أن فيلسوفنا لم يبدل رأيه فى هذه المسألة قط ، وإنما يستخدم مصطلح العقل ومصطلح النفس دون تفرقة . أما العقل المفارق الذى يتحدث عنه فى تفسير ما وراء طبيعة فهو الله .

ح — الخلق من العدم :

إن فكرة الخلق من العدم ، وعلى غير مثال من عالم الحس ، هى التى تتيح لنا أن ندرك معنى القدم الذى ينسبه ابن رشد إلى الأفلاك السماوية وإلى عقولها . فالله يخلق هذه الموجودات خلقا أبديا ، بمعنى أنه خلقها فى غير زمن . وتلك هى الطريقة التى يرتضيها هذا الفيلسوف للتوفيق بين فكرة أتباع الأفلاطونية الحديثة وبين نظرية أرسطو . ذلك أن فلاسفة الإسلام قالوا ، على غرار المتكلمين ، بأن الأفلاك وعقولها إنما كانت مخلوقة لأنها ممكنة . لكن ابن رشد يفسر أرسطو تفسيرا يتفق مع الحقائق الدينية

(١) Quaest. disp. de spirit. Creat. art VI cité par Duhem, ouv. cité T. V. PP 556 - 557.

التى تقررها الديانات الثلاث الكبرى ، عندما يقول إن الأفلاك وعقولها ، وإن كانت مخلوقة ، فهى واجبة الوجود بغيرها ، ومخلوقة فى غير زمان .

وهو يعتقد بعد ذلك أنه أنقذ مذهب أرسطو من كل هجوم . لكن الحقيقة هى أنه قد حور هذا المذهب تحويراً قلبه رأساً على عقب ؛ إذ أنه يقدم لنا مذهبا جديدا كل الجدة، وجديراً بأن ينسب إليه وحده . فهو ليس من أتباع الأفلاطونية الحديثة؛ لأنه يفهم فكرة الخلق فهما مخالفا تماما لفهم كل من الفارابى وابن سينا . كذلك ليس ابن رشد أرسطوطاليسيا حقيقيا ؛ لأنه يرى أن الله خالق كل شئ . لكن ليس هذا الخلق فيضا تدريجيا للعقول ؛ بل الله وحده هو خالق الجواهر والعقول المفارقة الأخرى ، باعتبار أنها أسباب ثانوية لا تستطيع خلق الماهيات . فالله يخلق هذه الأسباب كلها فى آن واحد ، وهو الذى يخلق نتائجها .

ويمكن القول بأن كلا من نظرية الخلق الإلهى المستمر الذى لا يخضع لفكرة الزمن ، ولا يحتاج إلى مادة سابقة ، ونظرية الأسباب الثانوية هما من أشد النظريات ابتكارا عند ابن رشد . ومن العجيب حقا أن يضع « توماس الأكوينى » يده على كل من هاتين النظريتين ، مع احتفاظه دائماً بالتفرقة بين الماهية والوجود، تلك التفرقة التى استخدمها الفارابى وابن سينا ، فى تفسير الفيض التدريجى للعقول السماوية ، استخداما محكما ، والتى تنتهى إلى القول بأن الخلق يتم عن طريق الطفرة ، وأنه منفصل الحلقات بعضها عن بعض .

وإذا نحن استثنينا هذا التحوير العميق الذى أدخله ابن رشد على آراء أرسطو فى تركيب الكون ، أمكننا القول ، على نحو ما ، بأنه ظل أقرب الفلاسفة المسلمين إلى التقاليد الأرسطوطاليسية فى هذا الصدد . فليست الأجرام السماوية شبيهة بالنقط الهندسية، وإنما هى موجودات حية . وإذن تحتوى الأجرام السماوية على نفوس أو عقول ، وكلا التعبيرين سواء فى

نظر أبي الوليد . وهذه العقول أكثر كمالا من النفس الإنسانية . لكن هل النفس خاصة بالجرم السماوى أم بالفلك ؟ لم يكن أرسطو واضح الرأى فى هذه المسألة[1] فى حين أن رأى ابن رشد لا لبس فيه . فلئن رأى أن السماء تشبه أن تكون حيوانا فإنه لا يذهب إلى حد التسليم بالفكرة الأفلاطونية . ذلك أن للسموات نفوساً لا تشبه نفوس الحيوان فى شيء ، لأنها منفصلة عنها . وإذا كان ابن سينا قد قال: بأن نفوس الأفلاك السماوية تستطيع التخيل ، فأبو الوليد يختلف عنه فى هذه الناحية ، ويقرر أن للعقول السماوية إدراكا لا يشبه إدراكنا إلا من جهة اشتراك الاسم فقط[2] . وهو ينسب إليها كلا من الإدراك العقلى والإرادة[3] . وكل كائن يتصف بالإرادة والإدراك لا بد أن يوصف بالحياة أيضا .[4]

ويتفق ابن رشد مع أرسطو فى القول بأن هناك عدداً من المحركات غير المتحركة ، أو من العقول المجردة من المادة ، بقدر عدد الأفلاك فى السماوات .[5] والعقل الأول [الله] هو أسمى مرتبة من جميع العقول المفارقة الأخرى . ويفسر أبو الوليد هذا السمو بأنه هو الذى يخلق من

---

(١) Hamelin, Système d' Aristote; P. 356.

(٢) تهافت التهافت ط بيروت ص ٥٠٠ ، ٥٠١ [XVI; q. PP. 500 - 501] « وبالجملة إن كانت عالمة فاسم العلم مقول على علمنا وعلمها باشتراك الاسم . . والذى يلزم عن أصول القوم أن الأجرام السماوية لا تتخيل أصلا ؛ لأن هذه الخيالات ، كما قلنا ، إنما هى لموضع السلامة سواء كانت عامة أو خاصة ، وهى أيضاً من ضرورة تصورنا بالعقل . ولذلك كان تصورنا كائنا فاسدا ، وتصور الأجرام السماوية إذ كان غير كائن ولا فاسد ، فيجب ألا يقترن بخيال ، وألا يستند إليه بوجه من الوجوه . ولذلك ليس ذلك الإدراك لا كليا ولا جزئيا ، بل يتحد هنالك العلمان ضرورة . . . » .

(٣) تهافت التهافت ص ١٨٨ [III. 84. P. 188] .

(٤) نفس المصدر ص ١٨٩ [III, 86, P 189] « فاذا تأمل الإنسان هذه الأفعال والتدبيرات اللازمة المتقنة عن حركات الكواكب ، ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات ... علم أن هذه الأفعال المحدودة إنما هى عن موجودات مدركة حية ذوات اختيار وإرادة . »

(٥) « دوهم » نفس المصدر ، المجلد الرابع ص ٥٠٣ .

غير مادة سابقة ودون فيض تدريجي . كذلك يرى فيلسوفنا أن هناك سبعة كواكب لها حركاتها الخاصة التي تندمج في الحركة العامة للسماء . ولكل فلك من أفلاك هذه الكواكب عقل يحركه ويشرف عليه ، وسلطان هذا العقل مستمد من الله . ويشبه ابن رشد خضوع هذه العقول السماوية لله بخضوع أمراء الجيش الذين يستمدون سلطانهم من رئيس واحد . وقد عبر عن ذلك بقوله : « وإذا اعتبر الإنسان أمرا آخر ، وهو أن كل واحد من الكواكب السبعة له حركات خادمة لحركته الكلية ذوات أجسام تخدم جسمه الكلي ، كأنها خدمة يعتنون بخادم واحد ، علم أيضاً على القطع أن لجماعة كل كوكب منها آمرا خاصا بهم رقيبا عليهم ، من قبل الآمر الأول ، مثل ما يعرض عند تدبير الجيوش أن يكون منها جماعة جماعة ، كل واحد منها تحت آمر واحد ، وأولئك الآمرون ، وهم المسمون العرفاء ، يرجعون إلى أمير واحد ، وهو أمير الجيش ، كذلك الأمر في حركات الأجرام السماوية التي أدرك القدماء من هذه الحركات ، وهي نيف على الأربعين ، ترجع كلها إلا سبعة آمرين . وترجع السبعة أو الثمانية على اختلاف بين القدماء في عدد المحركات ، إلى الآمر الأول سبحانه .. »[١]

إذن يذهب ابن رشد إلى كثرة عدد الحركات والمحركات ، وإلى أن هناك سبعة من العقول المفارقة الكبرى . ويكشف لنا هذا عن استقلاله في الرأي عن أتباع الأفلاطونية الحديثة من المسلمين الذين كانوا يقولون بوجود تسعة أو عشرة عقول مفارقة تأتي في مرتبة ا بعد الله[٢] . وهو يطلق على هذه العقول المفارقة اسم الملائكة ، ويعترف ، في الوقت نفسه ، أن طريقة خلق الملائكة أسمى من أن يدركها العقل الإنساني ، أي الخلق من عدم وفي غير زمن . ولهذا نجده يقول[٣] : « وأنت تعلم أنه إذا كان الأمر هكذا

(١) تهافت التهافت ط بيروت ص ١٩١ ، ١٩٢ [III, 88, P 191,192] .
(٢) Munk. Guide des Egarés. III PP. 51 - 62.
(٣) تهافت التهافت . نفس الطبعة . ص ١٩٣ .[III, 90, 91 P. 193] .

فإنه يجب ألا تكون خلقة هذه الأجسام ومبدأ كونها على نحو كون الأجسام التى ههنا ، وإن العقل الإنسانى يقصر عن إدراك كيفية ذلك الفعل ، وإن كان يعترف بالوجود . فمن رام أن يشبه الوجودين أحدهما بالآخر ، وأن الفاعل لهما فاعل بالنحو الذى توجد الفاعلات ههنا فهو شديد الغفلة عظيم الزلة . »[١]

وإذا قيل لابن رشد ، فما المبدأ الذى يميز هذه الذوات المفارقة بعضها عن بعض ، أجاب بأنها تفترق تبعا لمرتبتها فى شرف الوجود بالنسبة إلى الله « فاعتقدوا . . . أن تلك المبادىء المفارقة ترجع إلى مبدأ واحد مفارق هو السبب فى جميعها . . . وأن العقول تتفاضل بحسب حالها منه فى القرب والبعد . »[٢]

فنى الجملة نرى أن نظرية ابن رشد عن الكون لا تشبه فى شىء تلك التى ارتضاها فلاسفة المسلمين الآخرين ؛ إذ بين هاتين النظريتين فارقان أساسيان يمكن تلخيصهما على هذا النحو :

١ — يرى أتباع الأفلاطونية الحديثة أن المحرك الأول الذى لا يتحرك ليس هو الله ، وإنما هو المعلول أو المبدع الأول ، وهو موجود يحتل مكانا وسطا ، بين جميع الموجودات ، يأتى فى المرتبة التالية لوجود الله .[٣] أما ابن رشد فيرى على عكس ذلك أن الله هو المحرك الأول ، كما كان يقول أرسطو ، وأنه هو الذى يخلق كل شىء ، ودون وساطة .

٢ — لما اعتمد ابن سينا على التفرقة بين الماهية والوجود ، عضد الرأى القائل بأن نفس الفلك السماوى وجسمه يفيضان من كل عقل مفارق . لكن أبا الوليد يرفض هذه النظرية ، ويرى أن لكل فلك سماوى عقلا مفارقا

(١) نفس المصدر ص ١٩٣ (III, 90, P. 193)

(٢) نفس المصدر ص ٢١٧ (III, 139 - P 217) .

(٣) وقد اتهم ابن رشد أبا حامد الغزالى بأنه عضد هذه الفكرة فى كتابه « مشكاة الأنوار » ، وهى فكرة المطاع — انظر مشكاة الأنوار . طبعة الدار القومية للطباعة والنشر سنة ١٩٦٤ ص ٩١ .

هو محركه الخاص الذى لا يتحرك ، وجميع المحركات الخاصة غير المحركة تخضع لمحرك آخر غير متحرك ، وهو الله سبحانه .

إذن لنا أن نتساءل آخر الأمر ، لماذا لم يقل هذا الفيلسوف بنظرية أفلاطونية حديثة فى الكون ، مع أنه قد قيل إنه من أنصار نظرية الفيض ؟ ليس الجواب عسيرا . فإن فيلسوفنا لم يكن قط من أتباع الأفلاطونية الحديثة .

د — نظرية المعرفة :

أما فيما يعلق بنظرية المعرفة فإن ابن رشد يظل بعيدا عن آراء ابن سينا . ولن نشرع فى بيان أوجه الخلاف بين نظرية المعرفة الإشراقية ، كما كان يتصورها الرئيس بن سينا ، وبين نظرية المعرفة العقلية التى ارتضاها فيلسوفنا ، ذلك أن الباب الثالث من كتابنا هذا ليس إلا رداً على هؤلاء الذين حرّفوا نظريته فى المعرفة وسووا ، دون جهد أو بحث ، بينها وبين نظرية المعرفة لدى أتباع الأفلاطونية الحديثة من المسلمين .

القسم الثانى

نظرية العلم الإلهى

الفصل الأول

العلم والذات الإلهية

١ — تمهيد

إن نظرية العلم الإلهى إحدى المسائل الرئيسية فى فلسفة ابن رشد . فمن حيث ترتيب الموجودات يحتل الله أشرف المراتب ، وهو فعل محض حسب المصطلحات الأرسطوطاليسية ، وذات عاقلة لها صفاتها الخاصة التى تختلف نسبتها إليها عن نسبة الصفات الإنسانية إلى ذات الإنسان . فالعلم إحدى الصفات الإلهية ، وهو شىء واحد مع الذات فى نظر ابن رشد . وقد طبق هذا الفيلسوف مبدأه المشهور ، الخاص بالتفرقة الحاسمة بين عالم الغيب والشهادة ، على صفة العلم . ولقد رأينا كيف استخدم أبو الوليد هذه التفرقة بمهارة نادرة وجديرة بالإعجاب فى حل جميع المشكلات الدينية على وجه التقريب[1] فإذا وجدنا أنه يفرق تفرقة حاسمة فاصلة بين العلم الإلهى والعلم الانسانى ، فيجب أن نعلم أنه إنما يريد حل جميع الشبه الفلسفية التى تتصل بالعلم الإلهى على أساس تلك التفرقة .

ولنسارع بأن نضرب مثلا يبين لنا كيف استعان بهذه التفرقة لحل إحدى المشكلات التى أثارت بين الفلاسفة وخصومهم جدلا لا يكاد يقف عند حد . فإن فلاسفة المسلمين ، الذين زعموا أنهم شراح أرسطو ، وتلاميذ

---

(١) أنظر كتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، وانظر مقدمتنا لهذا الكتاب فى نقد مدارس علم الكلام مطبعة الإنجلو المصرية سنة ١٩٥٥ ، وقد كتبنا هذه المقدمة كدراسة جديدة ، بعد فراغنا من نظرية المعرفة عند ابن رشد .

ابن رشد الأدعياء من اللاتينيين ، كانوا يؤكدون أن الله لا يعلم الجزئيات ؛ فهو يجهل الأفراد ، لأنه لا يعلم إلا الأشياء العامة أو المعانى . وقد نسب إلى ابن رشد ، منذ القرن الثالث عشر الميلادى ، أنه من القائلين بهذا الرأى ، وأن أتباعه المزعومين قد أخذوه عنه . لكننا نرى أن السبب فى هذا الخلط يرجع إلى أن هؤلاء الأتباع لم يتبينوا أهمية التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، أى بين العالم الإلهى والعالم الإنسانى ؛ بل نستطيع القول إن مؤرخى فلسفة العصور الوسطى زمايالون يعتقدون ، فى أيامنا هذه ، أن ابن رشد كان يقرر أن الله لا يعلم شيئا عن الأفراد والجزئيات . وهذا الزعم يبدو فى نظر المستشرقين ، ومن يسلك سبيلهم من الشرقيين ، حقيقة لا تقبل الجدل ، أو يمكن أن توضع ، فى الأقل ، موضع الفحص والمناقشة . لكن هذا الزعم شىء وحقيقة الأمر فى رأى ابن رشد شىء آخر . ذلك أن أبا الوليد يختلف عن هؤلاء الأتباع الذين لم يحسنوا الاطلاع على فلسفته اختلافا تاما ، من جهة أنه يؤكد أن الله يعلم الجزئيات بنوع من العلم الذى لا يشبه علمنا فى شىء ألبتة . وإنما كان الأمر كذلك ؛ لأن العلم الإنسانى نتيجة لوجود الأشياء الخارجية ، فى حين أن العلم الإلهى سبب فى وجود هذه الكائنات .

وسنرى فيما بعد كيف استطاع « توماس الأكوينى » أن يفيد أكبر فائدة من التفرقة الرشدية بين عالم الغيب والشهادة ، وكيف أن طريق التنزيه لديه [voie de négation] ليست سوى نسخة مكررة من تلك التفرقة سالفة الذكر[1] .

حقا إننا لم نضرب هنا إلا مثالا واحدا لطريقة استخدام هذه التفرقة .

---

(١) لقد تبع « توماس الأكوينى » ابن رشد فى حل هذه المشكلة — ارجع إلى : De Veritate q. 11 art.5 : « يقول بعضهم إن الله لا يعلم الجزئيات ؛ لأنهم يريدون المماثلة بين العقل الإلهى والعقل الانسانى » وارجع أيضا إلى الخلاصة اللاهوتية :
[Sum. Theol. Prima pars. q. 14 art 2 ad 3 um.

غير أننا سنجد مناسبات عديدة لضرب أمثلة أخرى خلال بحثنا ؛ وللفت النظر إلى مقدار ما أخذه الدكتور الملائكى [كما يسمونه] من فلسفة ابن رشد . أما الآن فيكفى أن نحصر أنفسنا فى مسألة العلم الإلهى لكى نحاول بيان أوجه الشبه الشديدة بين هذين المفكرين . ومما يثير العجب حقيقة أن جميع المشاكل التى تثيرها مسألة العلم الإلهى قد حددت بنفس العبارات ، بنفس الترتيب تقريباً ، لدى كل من ابن رشد و « توماس الأكوينى » . وأكثر من ذلك مدعاة إلى العجب أن الحلول التى اهتدى إليها فيلسوف قرطبة هى ، فى أغلب الأحيان ، الحلول التى سيجدها المرء فيما بعد عند « توماس الأكوينى » .

وإن المقدمة التى يصدر بها الأكوينى سؤاله الرابع عشر فى الخلاصة اللاهوتية لعظيمة الدلالة ؛ إذ نجد فى تلك المقدمة دليلا ساطعا على الاتفاق التام بين تفكيره وتفكير فيلسوفنا . وإذا نحن قرأنا قائمة المسائل التى يعالجها فى هذا السؤال أدركنا أن تلك المشاكل التى يحاول حلها إنما هى عين المشاكل التى سبقه ابن رشد إلى حلها . فالسؤال الرابع عشر من كتاب الخلاصة اللاهوتية يحتوى على ست عشرة مادة ، أو بعبارة أدق على ست عشرة مشكلة فرعية . وهناك أربع عشرة مشكلة منها مشتركة بين هذين المفكرين . أما تحديد صيغ هذه المشكلات المشتركة فيمكن القول ، على نحو ما ، بأن العناوين اللاتينية ترجمة حرفية للنص العربى . ومما لا ريب فيه عندنا أن « الدكتور الملائكى » قد استقى آراءه من كتابه « تهافت التهافت » ، وهو الكتاب الذى ألفه ابن رشد لدحض آراء الغزالى الذى يهاجم الفلاسفة ، ويشوه آراءهم أحيانا ، على حد قول ابن رشد .

حقا قد يعترض علينا بأن فلسفة العصور الوسطى كانت فلسفة يغلب عليها الطابع الدينى . وقد يقال إنه ليس بغريب أن يجد كل من ابن رشد و « توماس الأكوينى » نفسه أمام هذه المشاكل بعينها ، وإنه ليس من

العجيب ، تبعا لذلك ، أن نجد اتفاقا وتطابقا بين الحلول التى ينتهى إليها كل من هذين المفكرين . ونزيد هذا الاعتراض قوة ، لو شاءوا ، فنقول : إننا نعترف بأننا كدنا نميل إلى هذا الرأى ، أى إلى التسليم بأن توافق الخواطر هنا ليس إلا وليد الصدفة . لكن عندما تعمقنا فى دراسة هذه المسألة لجأنا أن جميع الحلول المقترحة تنطوى على مبدأ فلسفى واحد ، ونعنى به التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وأن هذا المبدأ نفسه يقوم بدور رئيسى فى حلول « الأكوينى » الخاصة بالمعرفة الإلهية ، مع ملاحظة هذا الأمر الهام ، وهو أن تلك التفرقة إسلامية بمعنى الكلمة ؛ بل قد تتناقض إلى حد كبير مع الاتجاه العام فى المسيحية . غير أن الأمر الذى يعنينا قبل كل شىء ، هو أن المقارنة المستمرة بين العلم الإنسانى والعلم الإلهى هى الدليل الحاسم على أن « الدكتور الملائكى » لم يغفل قط عن التفرقة بين عالم الأمر وعالم الخلق . ولا نجد هذا الإلحاح فى بيان الخلاف بين العلم الإنسانى والعلم الإلهى ، بمثل هذا الوضوح والتكرار ، إلا عند أبى الوليد ابن رشد .

وذلك هو أحد الأسباب التى تدعونا إلى القول بأن الأكوينى قد تأثر ، إلى حد كبير ، بتفكير فيلسوف قرطبة . وهناك أسباب أخرى تؤكد لنا ، ولغيرنا ، أن الفلسفة الرشدية الحقيقية قد أوحت إلى « توماس الأكوينى » بنظريته فى العلم الإلهى . ذلك أن ضروب الاقتباس من الآراء الدينية الفلسفية لدى ابن رشد لا تدخل تحت حصر . ولقد بينا بالتفصيل إلى أى حد ادعى « توماس الأكوينى » لنفسه كثيرا من نظريات فيلسوف قرطبة.[1] وقد بين «أسين بالاسيوس» من جانبه[2] أن «توماس الأكوينى»

(١) انظر مقدمتنا باللغة الفرنسية لترجمة كتاب مناهج الأدلة .

(١) Asin Palasios E[Averroisimo Teologico de Santo Tomas de Aquino .. Zaragoza 1904 P. 315.

يشبه ابن رشد فى أنه وفق مثله بين السببية الإلهية والسببية الإنسانية فى المخلوقات، حتى يتجنب الوقوع فى الخطأ الذى تردى فيه أهل الجبر، أو الانقياد إلى إنكار التأثير الإلهى فى الأسباب الثانوية . وقد انتهى «أسين بالاسيوس» إلى هذه النتيجة ، بعد أن ذكر عددا لا بأس به من الآراء المشتركة بين المفكرين ، فقال : «وفى نهاية الأمر يترتب على هذا التحليل الموجز السريع أن ابن رشد و « توماس الأكوينى » يتفقان تماما على الآراء الدينية الرئيسية التى تعد الآراء المضادة لها هى تلك التى تتميز بها بالذات مدرسة القديس أغسطين . وهذا الاتفاق هو الذى يفسر لنا السبب فى أن أتباع هذه المدرسة حاولوا تطبيق الحكم الذى صدر ضد الرشديين اللاتينيين على « توماس الأكوينى » ، عندما أدخلوا بعض آراء الدكتور الملائكى ضمن القضايا التى كانت تستحق تكفير أصحابها . »[١]

على أن الأمر الذى لا يقبل الشك يتلخص فى أن القديس « توماس » كان المفكر الوحيد الذى فهم فلسفة ابن رشد الحقيقية فى القرون الوسطى. وستتاح لنا عودة إلى هذه النقطة الأخيرة . ومن ثم يجب علينا أن نتجه الآن إلى نظرية ابن رشد فى العلم الإلهى . وسنقارن بينها وبين نظرية الأكوينى ، مع استنباط النتائج التى تمليها هذه المقارنة .

٢ — هل يوجد علم إلهى ؟

يقرر فيلسوف قرطبة أنه من الضرورى أن يوجد علم إلهى . ثم يبرهن على هذه القضية معتمدا على المبدأ الآتى : وهو أن الإدراك والمعرفة لا يوجدان إلا فى الصورة المجردة تماما عن المادة ، ومعنى ذلك ، فى نظر ابن رشد ، أنهما لا يوجدان إلا بالنسبة إلى الذوات غير الجسمية . وكل

---

(١) نفس المصدر ونفس الصفحة (٣١٥) .

صورة توصف بأنها كمال محض يقال عنها أيضا إنها عقل . ولما كان الله أسمى الصور ، أى لما كان ذاتا مجردة من كل مادة حسب العقيدة الإسلامية ، إذن فمن الواجب ،حسب هذا المبدأ نفسه،أن يكون عقلا ، تبعاً للمصطلحات الارسطوطاليسية . ولكى يبرهن على هذه القضية لجأ إلى الاستدلال الآتى : « فلما تميزت لهم [الفلاسفة] الأمور المعقولة من الأمور المحسوسة ، وتبين لهم أن فى المحسوسات طبيعتين إحداهما قوة والأخرى فعل ، نظروا أى الطبيعتين هى المتقدمة على الأخرى ، فوجدوا أن الفعل متقدم على القوة ، لكون الفاعل متقدما على المفعول ، ونظروا فى العلل والمعلولات أيضاً ، فأفضى بهم الأمر إلى علة أولى هى ، بالفعل ، السبب الأول لجميع العلل ، فلزم أن يكون فعلا محضا ، وألا يكون فيها قوة أصلا ، لأنه لو كان فيها قوة لكانت معلولة من جهة،وعلة من جهة،فلم تكن أولى . ولما كان كل مركب من صفة وموصوف فيه قوة وفعل ، وجب عندهم ألا يكون الأول مركباً من صفة وموصوف . ولما كان كل برىء من القوة عندهم عقلا وجب أن يكون الأول عندهم عقلا . »[1]

إذن لما كان الله صورة محضة ، أى ذاتا غير مادية ؛ فمن الواجب أن يكون عقلا ، ويجب أن يكون عالما لهذا السبب اليسير ، وهو أن صفة العلم ليست صفة زائدة على الذات الإلهية ؛ بل هى الذات نفسها . وهذا هو الأساس الذى تنبنى عليه التفرقة بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى . ذلك أن ابن رشد يقول : « وإذا فهم معنى الصفات الموجودة فى الشاهد وفى الغائب ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكا لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب . »[2]

---

(١) تهافت التهافت . ط بيروت . ص. ٣٦١ [VI, 97. P. 361] .

(٢) نفس المصدر . ص. ٤٢٥ [XI, 4. P. 425] .

كذلك يذهب أبو الوليد إلى أنه لا يمكننا أن ننسب صفة الحياة إلى الله وإلى الإنسان بنفس المعنى . فإن حياة الإنسان تتميز عن علمه ؛ فى حين أن الحياة والعلم بالنسبة إليه تعالى شىء واحد فى حقيقة الأمر . فالحياة شرط فى المعرفة الإنسانية ، لكنها ليست شرطا بالنسبة إلى العلم الإلهى ، مادام الوجود الواحد لا يمكن أن يكون شرطا لنفسه . وهذا هو السبب ، كما يقول ابن رشد، فى أن المتكلمين اضطروا إلى قبول أحد أمرين : « فإذاً إما ألا يثبتوا للبارىء تعالى معنى الحياة الموجودة للحيوان ، التى هى شرط فى وجود العلم للإنسان ، وإما أن يجعلوها هى نفس الإدراك ، كما تقول الفلاسفة إن الإدراك والعلم فى الأول هما نفس الحياة. »[1]

وبعد أن قرر ابن رشد أن الصفات الإلهية شىء واحد مع الذات ، بمعنى أنها لا تؤدى إلى تركيب ، انتهى إلى هذه النتيجة ، وهى أن الله يوصف بالعلم لأنه عقل ، أو ذات مجردة من المادة ، ولأن العلم أخص الصفات بكل موجود مجرد من المادة . وليست المادة بحال ما سببا فى العلم ، لأنها وجود بالقوة ؛ فى حين أن العلم فعل محض [Activité pure] . أما الصور الدنيا التى توجد فى أسفل درجات الصور فهى أقرب إلى القوة منها إلى الفعل ، ولذلك لا توصف بالعلم . والنفس الإنسانية هى الحد الفاصل بين هذين النوعين من الصور ؛ إذ أن الصور السابقة لها فى مرتبة الوجود تبتعد عن المادة . وتلك على وجه الخصوص هى حال العقل الذى اختلف الفلاسفة فى تحديده : أهو صورة لمادة أم هو صورة مجردة من كل مادة . لكن سرعان ما يستطرد ابن رشد فيقول إن الفلاسفة لما فحصوا الصور النفسية المدركة ووجدوا أنها غير مادية انتهوا إلى هذه النتيجة

---

(١) نفس المصدر ص٤٢٦ .

وهى أن السبب فى الإدراك أو العلم هو التجرد من المادة[1] .

ولما كان الله موجوداً غير مادى فمن الواجب أن يكون عالما : وذلك هو البرهان الذى يستدل به ابن رشد على أن هناك موجوداً يوصف بأنه عقل . كذلك يبرهن ، من جانب آخر ، على أن الله عقل بناء على النظام والاتساق الذى يوجد فى الطبيعة . فهذا النظام دليل فى رأيه على وجود نظام عقلى . ثم يجمع بين هذين البرهانين ، ليقرر أن الموجود الذى يوصف بأنه عقل هو ، فى الوقت نفسه ، سبب فى وجود النظام والاتساق اللذين تخضع لهما جميع الموجودات ، وأن هذا الموجود، عندما يعقل نفسه ، فإنه يعلم جميع الموجودات ، وأن مايعقله من ذاته ليس شبيها بما يدركه العقل الإنسانى من نفسه . « فبهذا وقفوا على أن ههنا موجوداً هو عقل محض ، ولما رأوا أيضاً النظام ههنا فى الطبيعة وأفعالها يجرى على النظام العقلى الشبيه بالنظام الصناعى ، علموا أن ههنا عقلا هو الذى أفاد هذه القوى الطبيعية أن يجرى فعلها على نحو فعل العقل ، فقطعوا من هذين الأمرين على أن ذلك الموجود الذى هو عقل محض هو الذى أفاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود فى أفعالها . »[2]

ويجدر بنا أن نلاحظ أن فيلسوف قرطبة لا يغفل قط عن التفرقة بين عالمى الغيب والشهادة . فهو لا يريد بحال ما أن يشبه العلم الإلهى بالعلم

---

(١) نفس المصدر ص ٤٣٤ : [Xl, 17 P. 434] « ... نظروا فى طبيعة الصور المحركة الهيولانية فوجدوا بعضها أقرب إلى الفعل ، وأبعد مما بالقوة ، لكونها متبرية عن الانفعال أكثر من غيرها الذى هو علامة المادة . . وألفوا النفس من هذه الصور أشدها تبريا عن المادة ، وبخاصة العقل ، حتى شكوا فيه : هل هو من الصور المادية أو ليس من الصور المادية ، ولما التفتوا للصور المدركة من صور النفس ووجدوها متبرية عن الهيولى . علموا أن علة الإدراك هى التبرى من الهيولى . »

وانظر أيضا نفس المصدر [lll, 76, P 185] .

(٢) نفس المصدر ص ٤٣٥ [xl, 18etsuiv.]

الإنسانى . وسيتاح لنا أن نرى كيف يسلك « توماس الأكوينى » مسلكه فى هذا الأمر . وسنرى كيف يحرص هذا المفكر الأخير على التفرقة دائما بين هذين العلمين ، فى أثناء عرضه لنظرية العلم الإلهى .

أما فى المسألة التى تثير اهتمامنا هنا ، وهى هل يوجد علم إلهى ، فإنا نجد أن « توماس الأكوينى » ، يتحدث بنفس اللغة التى تحدث بها ابن رشد . فنقطة البدء عندهما واحدة ، وهى أن الصفات الإلهية شىء واحد مع الذات، وأن العلم ليس شيئا آخر سوى الحياة . فالله الذى لا يوصف بأنه جسم لابد أن يكون عقلا محضا . لذلك يقول « الأكوينى » على غرار الشارح الأكبر ، إن الله يوجد فى قمة الصور ؛ ومعنى ذلك أنه يقول مثله بوجود درجات للموجودات ، وبمطابقة هذه الموجودات لمراتب الصور . وإذا كان أبو الوليد بن رشد قد قرر أن الكائنات غير العالمة هى التى تحتل مرتبة أقرب إلى القوة (en puissance) منها إلى الفعل (en acte) ، وأن الكائنات العالمة هى التى تتصل بصور أكثر سموا ، وأن أول موجود يوصف بالعلم هو الإنسان ؛ لأن نفسه صورة ، أو ذات غير جسمية ، وأن الله هو أكمل الموجودات العاقلة ؛ فإن « توماس الأكوينى » يؤكد نفس هذه الفكرة عندما يقول : « من الواضح أن الموجودات المجردة من العلم لها طبيعة أكثر ضيقا وتحديدا ؛ فى حين أن طبيعة الموجودات العالمة أكثر اتساعا وامتدادا . »[١]

فالتحديد الذى يتحدث عنه « الأكوينى » إنما يأتى من المادة ، والموجودات المجردة من العلم هى تلك التى ترتبط بالمادة ارتباطا وثيقاً . ذلك أن المادة

(١) Sum. Theol. I. q. 14 & I ad Resp : Man festum est quod natura rei non cognoscentium est. magis coerotata et limitat natura autem rerum cognaocentium habet majorem amplitadinem et extensionem .

لما كانت غير شفافة بطبيعتها ، فإنها تحول دون الصور المرتبطة بها أشد ارتباط ، ودون اكتساب المعرفة . ومعنى ذلك أنه يرى أن الصورة مبدأ وسبب للمعرفة ، وأن درجة العلم ترتبط ارتباطا وثيقا بالدرجة التى تحتلها الصور فى ترتيب الموجودات وهذا هو السبب الذى دعاه إلى قبول وجهة نظر فيلسوف قرطبة . ويمكن القول بأن لغة « توماس الأكوينى » فى هذا الموطن صدى للغة ابن رشد فهو يقول : « وإذن نرى أن عدم مادية أحد الموجودات هو الذى يفسر لنا أنه قد وهب العلم ، وأن درجة علمه تقاس بدرجة تجرده من المادة . »(١)

ومع ذلك ، فمن الواجب أن نقول ، تبعا لابن رشد ، إن عدم المادية ليس هو الذى يحدد درجة المعرفة فى الموجودات ، ابتداء من النفس الإنسانية ، لأن هذه الذوات غير الجسمية لا تفترق فيما بينها بحسب درجة تجردها من المادة ، إن قليلا وإن كثيرا ، بل تختلف بحسب الدرجة التى تشغلها فى مراتب « الصور » . وإنما قلنا ذلك لأن فيلسوف قرطبة لا يفرق فى هذه الذوات بين الماهية والوجود ، كما يفعل « الأكوينى » ، فإن هذا المفكر الأخير لما كان يقرر هذه التفرقة فى الكائنات أو المخلوقات الروحية ؛ فإنه يحتفظ فى الواقع ببقية من التفرقة بين الصورة والمادة ، مادام يماثل بين الماهية والمادة من جهة ، وبين الوجود والصورة من جهة أخرى . وذلك يتناقض حتما مع فكرته عن روحانية النفس والذوات المفارقة ، أى الملائكة . أما ابن رشد فيعترف أن الذوات المفارقة لا تختلف فيما بينها تبعا لدرجة تجردها من المادة ، وإنما تبعا للدرجة التى تشغلها فى سلم الصور : فهو لا يحس الحاجة

(١) De Veritatae, q. 11 art 2; Contra gentiles. CCXLIV; La Philosophie de St. Thomas. R. P. Sertillslanges. T. 1. P. 196; Sum theol. I. q. 14 art 1 ad resp; Patet iqtur quod immaterialitas alicujns rei est ratio quod sit cognoscitivo. et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis.

التى تدفعه إلى الاعتماد على التفرقة بين الماهية والوجود ، لكى يبرهن لنا ، كما يفعل الأكوينى ، على أن هذه العقول المفارقة مخلوقة . وهو يرى أن هذه الذوات الروحية مخلوقة ، وأن التفرقة بين الماهية والوجود فى الأشياء المخلوقة إنما هى تفرقة عقلية فقط ، وليست حقيقية بحسب الواقع . وإذا نحن حددنا هذا الخلاف بين هذين المفكرين ، فإننا نلاحظ أن كليهما ينتهى إلى نفس النتيجة ، وهى أن الله ، لما كان فى قمة الموجودات المجردة عن المادة فى نظر الأكوينى ، وفى أسمى مرتبة من مراتب الصور فى نظر ابن رشد ، فمن الواجب أن يكون علمه أسمى نوع من العلم .

وإذا نحن وصفنا الله بالعلم ، فيجب الحذر من أن ننسب إليه هذه الصفة على النحو الذى نفعله بالنسبة إلى المخلوق . وهنا نجد أن «توماس الأكوينى» يلجأ إلى التفرقة الرشدية بين عالمى الغيب والشهادة ، فينتهى إلى نفس النتيجة ، وهى أن صفة الكمال لدى المخلوق إذا استخدمت فى وصف الخالق ، فمن الواجب أن تكون مجردة من كل ضروب النقص الخاصة بالمخلوق نفسه.[1] وتقوم هذه النتيجة على أساس أن الصفات الإلهية ليست منفصلة عن الذات أو زائدة عليها ؛ بل هى على عكس ذلك صفات ذاتية ، فإن الذات الإلهية لما كانت مجردة من كل عنصر يوجد بالقوة ، أى من كل عنصر مادى فإنها لا تتضمن أى نوع من الكثرة .

وموقف ابن رشد فى هذه المسألة الأخيرة لا يحتمل أى لبس . فإن الغزالى لما أراد أن يبهت الفلاسفة ويفحمهم قال لهم : «... نقول علمه عين ذاته أو غير ذاته . فإن قلتم إنه غيره فقد جاءت الكثرة ، وإن قلتم إنه عينه فما الفصل بينكم وبين القائل إن علم الإنسان بذاته هو عين ذاته ..؟» ولم يجد ابن رشد مشقة فى الرد على هذا الاعتراض ، بل نجده يتهم الغزالى بأنه

---

(١) Sum. Theol. I. q. 14. art I ad um

من المشبهة[1] ، وينبهه إلى طريقة الخروج من هذا المأزق بالجمع بين طريقتى التشبيه والتنزيه[2] .

وإذا استطاع الغزالى أن يفحم أحداً فمن المؤكد أن حجته لا يمكن أن تلزم ابن رشد الذى يفرق بين عالمى الغيب والشهادة ، وإن كانت تلزم هؤلاء الذين لا يعرفون كيف يفرقون بين عالم الأمر وعالم الخلق .

أما « توماس الأكوينى » الذى فرق هنا بين هذين العالمين فإنه ، يسلم هو الآخر ، من نقد الإمام الغزالى ، لأنه يقرر أن العلم الإلهى ليس صفة زائدة على الذات . ومع ذلك فسنرى ، فيما بعد ، كيف أفاد الأكوينى من هذه الفكرة الرشدية ، وكيف ادعاها لنفسه ، وسنرى أيضا كيف يهدف كل من هذين المفكرين إلى التسوية بين العلم والذات الإلهية .

٣ — علم الله شىء واحد مع ذاته

رأينا كيف يسوى ابن رشد بين الصفات والذات بالنسبة إلى الله تعالى . والعلم إحدى هذه الصفات التى تبدو متعددة من وجهة النظر الإنسانية ، لكنها لا تعد ، فى حقيقة الأمر ، إلا عين الذات الإلهية نفسها ، لأن كل موجود غير جسمى ليس شيئا آخر سوى العلم . ولما كان الله

(١) تهافت التهافت طبعة بيروت ص ٣٦٤ [VI, 105. P. 364 et suiv] :

يقول ابن رشد فى الرد على الغزالى : « كلام فى غاية الركاكة ، والمتكلم به أحق إنسان بالخزى والافتضاح . فان هذا هو إلزام أن يكون الكامل المنزه عن صفات الحدوث والتغير والنقص على صفة الناقص المتغير . وذلك أن الإنسان ، من جهة أنه شىء مركب من محل وعلم موجود فى ذلك المحل ؛ لزم أن يكون علمه غير ذاته بوجه ما ، كما سلف ؛ إذ كان المحل هو السبب فى تغاير العلم والذات . ولما كان الإنسان ، إنما كان إنساناً ، وكان أشرف من جميع الموجودات المحسوسة بالعقل المقترن إلى ذاته ، لا بذاته ، وجب أن يكون ما هو بذاته عقل هو أشرف من الموجودات ؛ وأن يكون منزها عن النقص الموجود فى عقل الإنسان . »

(٢) نفس المصدر ص ٤٦٠ [XIII. 4. P. 460] .

هو الموجود غير الجسمى بمعنى الكلمة فإن علمه شىء واحد مع ذاته .
وهذا هو الدليل الذى يرى أبو الوليد أن الفلاسفة تستطيع استخدامه للبرهنة على أن الله عقل محض . « وذلك أن القوم يضعون أن الموجود الذى ليس بجسم هو فى ذاته علم فقط ، وذلك أنهم يرون أن الصور إنما كانت غير عالمة لأنها فى مواد . فإذا وجد شىء ليس قائما فى مادة علم أنه عالم . وعلم ذلك بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية إذا تجردت فى النفس من مادتها صارت علما وعقلا ، وأن العقل ليس أكثر من الصور المتجردة من المادة . وإذا كان ذلك كذلك فيما كان ليس مجردا فى أصل طبيعته ، فالتى هى مجردة فى أصل طبيعتها أحرى أن تكون علما وعقلا . »(١)

إن صور الأشياء ليست فى الحقيقة إلا جوهر هذه الأشياء نفسها ، وليس العقل شيئاً آخر سوى ما يدركه من المعقولات . وهكذا ينتهى ابن رشد إلى التسوية بين العقل الإنسانى وبين معقولاته . لكنه يقرر ، كما سنرى فيما بعد بصدد العلم الإنسانى ، أن التسوية بين عقلنا وبين المعقولات ليست تامة من كل وجه ؛ لأن المعقولات بالنسبة إلى الإنسان ليست فى حقيقة الأمر سوى صور للأشياء التى لا تعد معقولة فى ذاتها . وهذا هو السبب فى عدم المطابقة التامة بين العقل وصور الأشياء . وإنما كان الأمر كذلك ، لأن عقلنا ليس سوى ما يستطيع إدراكه من الأشياء .

لكن هناك عقلا آخر هو سبب النظام والاتساق فى الكون ، وهذا العقل يجب أن يكون مساويا للمعقولات من كل وجه ؛ لأنه هو السبب فى وجودها . وهذا العقل هو الله الذى يعلم ذاته ، ومن ثم يعلم كل الموجودات الأخرى ؛ فإنه لا يعلم شيئا خارجا عن ذاته ؛ لأنه يحتوى على الموجودات كلها فى أسمى مراتب كمالها . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن ذات الله تنطوى على كل معانى الأشياء التى توجد . غير أن ذلك لا يؤدى إلى وجود كثرة

---

(١) انظر تهافت التهافت ط. بيروت . ص ٣٣٨ (XI, 55 et suiv. P. 338).

فى الذات الإلهية ، لأن كل كثرة فى المعانى إنما تعد كثرة من وجهة نظرنا الإنسانية ، وهى وجهة نظر ناقصة . فعلم الله لذاته وللمخلوقات لا يختلف عن ذاته فى شيء . وإذا نحن عجزنا عن تصور مثل هذه الحقيقة فالسبب فيه هو أن عقلنا الإنسانى الناقص لا يستطيع تصور العقل الإلهى ؛ وإنما كان ذلك مستحيلا لأن الإنسان لا يستطيع معرفة حقيقة الذات الإلهية .

ويرى أبو الوليد بن رشد أن عقلنا لن يصل مطلقا إلى فهم الاتساق أو النظام الذى تخضع له جميع الموجودات فهما كاملا . وإذا كانت طبيعة الأشياء مطابقة لما يقرره العقل الإنسانى ، فمن الواجب أن يوجد عقل يكون سببا فى النظام والحكمة فى الكون[1] . والآن نفهم ماذا يعنى ابن

---

(١) تهافت التهافت ط بيروت (VI, 56 - 59 PP. 338 - 339) :

« ولما كانت معقولات الأشياء هى حقائق الأشياء ، وكان العقل ليس شيئا أكثر من إدراك المعقولات ، كان العقل منا هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول ، ولم يكن هنالك مغايرة بين العقل والمعقول إلا من جهة أن المعقولات هى معقولات أشياء ليست فى طبيعتها عقلا ، وإنما تصير عقلا بتجريد العقل صورها من المواد . ومن قبل هذا لم يكن العقل منا هو المعقول من جميع الجهات. فان ألفى شيء فى غير مادة فالعقل منه هو المعقول من جميع الجهات وهو عقل المعقولات، ولا بد . ولأن العقل ليس هو شيئا أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها ولكنه واجب فيما هو عقل مفارق ألا يستند فى عقل الأشياء الموجودة وترتيبها إلى الأشياء الموجودة ، ويتأخر معقوله عنها ؛ لأن كل عقل هو بهذه الصفة فهو تابع للنظام الموجود فى الموجودات ومستكمل به ، وهو ضرورة يقصر فيما يعقله من الأشياء . ولذلك كان العقل منا مقصراً عما تقتضيه طبائع الموجودات من الترتيب والنظام الموجود فيها ، فان كانت طبائع الموجودات جارية على حكم العقل ، وكان هذا العقل منا مقصرا عن إدراك طبائع الموجودات فواجب أن يكون ههنا علم بنظام وترتيب هو السبب فى النظام والترتيب والحكمة الموجودة فى موجود موجود وواجب أن يكون هذا العقل بالنظام ، الذى منه ، هو السبب فى هذا النظام الذى فى الموجودات ، وأن يكون إدراكه لا يتصف بالكلية فضلا عن الجزئية ؛ لأن الكليات معقولات تابعة للموجودات ومتأخرة عنها . وذلك العقل الموجودات تابعة له فهو عاقل ضرورة الموجودات بعقله من ذاته النظام والترتيب الموجود فى الموجودات لا بعقله شيئا خارجا عن ذاته ، لأنه كان يكون معلولا عن الموجود الذى يعقله ، لا علة له . . . » .

وتوجد نفس الفكرة لدى الأكوينى انظر :

La Philosaphie de St Thomas. R. R. Sertillanges T.1 P. 194 éd 1942.

رشد عندما يقول إن الله بمعنى ما هو جميع الموجودات ، فهو يريد بذلك أن الله هو الذى يدرك جميع الموجودات الأخرى بأسمى نوع من الإدراك .

وإذن فعلم الله هو ذاته نفسها . وفى الله سبحانه لا نستطيع التفرقة بعقولنا الإنسانية بين العاقل والمعقول والعقل ؛ إذ ليست هذه إلا شيئا واحدا بعينه . وتلك هى فكرة أرسطو التى تقول بأن الله يفكر فى ذاته دائما ، مع هذا الفارق ، وهو أن الله عند ابن رشد ، ولدى الأكوينى أيضاً ، ليس غريبا عن العالم الذى خلقه ؛ فى حين أن أرسطو كان يقول بأن إلهه يحرك عالمه ، دون أن يدرى من أمره شيئا .

والعقل الإلهى مجرد من كل تركيب ، لأنه ذات الإله نفسه . وليس معنى ذلك أن العقول المفارقة التى خلقها الله تنطوى على نوع من التعدد ، أى على ماهية تفترق عن الوجود . وقد حدد أبو الوليد هذه الفكرة فى رده على الغزالى الذى يصفه بأنه شوه آراء الفلاسفة من أتباع أرسطو . فإن « ما حكاه ههنا عن الفلاسفة فى وجود الكثرة فقط ، دون المبدأ الأول ، هو كلام فاسد غير جار على أصولهم ، فإنه لا كثرة فى تلك العقول ، أصلا عندهم . »[1]

والعقل الأول غير مركب ، بمعنى أنه ليس فى حاجة إلى سبب يوجده . أما العقول السماوية فهى أقل بساطة لأنها مسببة عن العقل الأول . ويترتب على ذلك أن الموجود الأكمل عقل محض ، بمعنى أنه لا يحتاج إلى سبب يوجده . أما العقول الأخرى فلا سبيل إلى المقارنة بينها وبين العقل الأول من هذه الناحية . لكن يجب ألا نرى فى ذلك دليلا على التفرقة بين الماهية والوجود فى الذوات العقلية المخلوقة ؛ لأن هذه التفرقة عقلية فقط ، وليست بحقيقية من حيث الوجود . فأبو الوليد بن رشد يفصل الأمر بقوله : « والفرق بين عقل الأول ذاته وسائر العقول ذواتها عندهم ،

---

(١) تهافت التهافت ط بيروت ص ٢٠٣ (III, 115 P. 203) .

أن العقل الأول يعقل من ذاته معنى موجوداً بذاته ، لا معنى ما مضافا إلى علة ، وسائر العقول تعقل من ذواتها معنى مضافا إلى علتها،فيدخلها الكثرة من هذه الجهة . فليس يلزم أن تكون كلها فى مرتبة واحدة من البساطة ؛ إذ كانت ليست فى مرتبة واحدة بالإضافة إلى المبدأ الأول الخ . »[1] .

وقد سبق أن تبين لنا عدم جدية الاعتراض الذى وجهه الغزالى إلى الفلاسفة بخصوص التسوية بين العلم والذات الإلهية ، فإن الغزالى أراد تسفيه رأيهم القائل بهذه التسوية ، ودعاهم إلى التفرقة بين الذات الإلهية وعلمها ،كما نفرق بين الإنسان وعلمه ؛ فى حين أن قياس الغائب على الشاهد هنا معناه «... أن يكون الكامل المنزه عن صفات الحدوث والتغير والنقص على صفة الناقص المتغير »[2] . فلئن صح فى التحليل الأخير أن يكون العلم الإنسانى صفة زائدة على الذات فذلك ما لا يجوز بالنسبة إلى الله سبحانه . فإن علمه شىء واحد مع ذاته ، لأن التركيب إنما يكون من صفات الأجسام ، والله ليس بجسم .

فلنلخص رأى فيلسوف قرطبة حتى نستطيع المقارنة بينه وبين رأى الأكوينى . إن ابن رشد يقرر أن الله موجود غير جسمى ، وأنه السبب الأول فى وجود جميع الكائنات ، وأن الموجود غير الجسمى يوصف بأنه عقل . ومن ثم فهذا العقل سبب فى وجود جميع الأشياء ، كما أن الموجود الذى يوصف بأنه عقل لا ينطوى على أى نحو من الكثرة فى ذاته . ويمكن القول بأن العقل الإلهى هو ذات الإله نفسها ، وأن جميع الموجودات الخارجة عنه توجد فيه على أكمل صورة من الوجود ، بمعنى أنها توجد فيه على اعتبار أنها معان إلهية . ونستطيع أن نضيف إلى هذه الفكرة ، التى

---

(١) نفس المصدر ص ٢٠٤ (III, 115, P. 204) .

(٢) نفس المصدر ص ٣٦٤ (VI, 105, P. 364) .
وانظر بقية النص فى ١٣٧ من هذا الكتاب هامش (٢) .

أوجزناها ، فكرة قالها « توماس الأكوينى » لكنها تعد فى الواقع تلخيصا جيدا لآراء ابن رشد ، وهى : « إن هذه النتيجة تصبح أكثر بداهة إذا أضفنا إليها أن وجود السبب الفعال الأول ، وهو الله ، لا يفترق فى شىء عن علمه ، وأن جميع الموجودات توجد فيه على أكمل نحو من الوجود العقلى . »(١)

لكن « الأكوينى » لا يلبث أن يشير إلى تفرقته بين الماهية والوجود ، تلك التفرقة التى أخذها عن المتكلمين والفلاسفة ، فهو يسوى ، فى الذات الإلهية ، بين الماهية والوجود والعقل. أما ابن رشد فقد رأينا أنه لا يذهب إلى هذا الرأى ؛ بل يكتفى بالتسوية بين الذات الإلهية والعقل الإلهى . كذلك رأيناه لا يفرق بين الماهية والوجود فى العقول المخلوقة ، ملائكية كانت أم إنسانية . أما ابن سينا الذى يعد الأستاذ الحقيق الذى أخذ عنه « توماس الأكوينى » هذه التفرقة فإنه يشير إلى مسألة التفرقة بين الماهية والوجود ، فيما يتعلق بالنفس الإنسانية ، إشارة صريحة .(٢)

وإذن فمن المشروع ألا يؤاخذ ابن رشد على إهمال الإشارة إلى تلك التفرقة فى أثناء مقارنته بين العقل الإلهى والعقل الإنسانى . فإن هذا الفيلسوف يكتفى بالقول بأنه ينبغى ألا نماثل بين الموجود المخلوق وبين الخالق ، لكنه لا يذهب إلى حد القول بأن الموجود المخلوق له ماهية تفترق عن وجوده .

وإذا نحن تركنا هذا الخلاف اليسير بين هذين المفكرين جانبا، وجدنا أنهما يتفقان اتفاقا تاماً فى تأكيد نظرية واحدة ، لا تحتمل أية فروق ، ولو كانت

---

(١) Sum. Theol. I q. 14 art 5, od Resp.

(٢) انظر مقال « رولاند جوسلان » M. D. Roland Gosselin. فى كتاب : O. P., Mélanges Mandonnet, Etude d'histoire litt.et doctrinale du moyen âge, T. II PP. 52 - 53.

يسيرة ، وهى تلك النظرية الخاصة بالتسوية بين العقل والذات بالنسبة إلى الله . فكل منهما يؤكد أن العقل الإلهى شىء واحد مع ذاته ؛ لأن عدم التسوية التامة بين هاتين الناحيتين معناه الانتقاص من الكمال الإلهى [١] .

ويعتقد « دوهم » أن ابن رشد قد تأثر بآراء ابن باجه فى مسألة العلم الإلهى [٢] . فنى رأى هذا الفيلسوف الأخير أن الله عقل فعال ، وعلم واحد وصورة نوعية لجميع الأشياء الموجودة فى هذا العالم . غير أن هناك فارقا أساسياً بين هذه الفكرة وبين فكرة ابن رشد التى سبق عرضها . فإن فيلسوف قرطبة لم يقرر مطلقا أن الله ، وهو ذات عقلية محضة ، يعد صورة نوعية لجميع الموجودات فى هذا العالم ؛ بل رأيناه يقول ، كما قال «الأكوينى» من بعده ، إن جميع الموجودات توجد فى ذاته تعالى على أكمل نوع من الوجود العقلى . أما فكرة ابن باجه فإنها ليست بعيدة الشبه بتلك التى تقول بأن الله هو الروح العامة للعالم .. وقد هاجم ابن رشد هذه الفكرة. [٣] وإذن يجب الاعتراف ، على خلاف ما يقرره دوهم ، بأن فكرة فيلسوفنا هى نفس الفكرة التى سيقررها « توماس الأكوينى » فيما بعد ، عندما يؤكد أن الله هو الموجود العاقل الذى يتحد فيه كل من العقل والذات .

ولقد سبق أن رأينا رد ابن رشد على اعتراض الإمام الغزالى . فإن هذا الأخير كان يقول لو كان علم الله مساويا لذاته لوجب أن يكون علم الإنسان مساويا لذاته أيضاً [٤] . ومن العجيب أن نلحظ أيضاً أن « توماس الأكوينى » يشغل نفسه بالرد على هذا الاعتراض . وهنا نجد أن الرد الذى يرتضيه ، هو الذى سبق أن ارتضاه ابن رشد ، وهو رد يتسق كل الاتساق

---

(١) Sum. Theol. Prima pars. q. 14 art 4.

(٢) Duhem. Ibid. T. IV. P 526.

(٣) أنظر الشرح المتوسط للنفس بالحروف العبرية مخطوط ١٠٠٩ عبرى بالمكتبة الأهلية . بباريس (Fol. 117 R. C - 2) . وانظر ص ٩٣ من هذا الكتاب

(٤) انظر ص ١٣٧ من هذا الكتاب .

مع التقاليد الأرسطوطاليسية . فالله لما كان السبب الأول فمن المستحيل أن يكون كماله فى شىء خارج عن ذاته . والعلم كمال . إذن فالعلم كمال ذاتى لله [1] .

ولما رد ابن رشد أيضا على الغزالى ، الذى يقرر أنه من الممكن أن يكون الله ذاتا لها صفات قائمة بها قال : « وبالجملة فوضع القوم ذاتا وصفات زائدة على الذات ليس شيئاً أكثر من وضعهم جسما قديما ، وأعراضاً محمولة فيه ، وهم لا يشعرون ؛ لأنهم إذا رفعوا الكمية التى هى الجسمية ارتفع أن يكون فى نفسه معنى محسوسا ، فلم يكن هنالك لا حامل ولا محمول . فإن جعلوا الحامل والمحمول مفارقين للمادة والجسم لزم أن يكون عاقلا ومعقولا ، وذلك هو الواحد البسيط الحق . »[2]

وهنا نرى أن هذين الفيلسوفين يفسران رأى أرسطو تفسيرا أمينا ؛ لأن أرسطو كان يقول بأن العاقل والمعقول شىء واحد فى العلم الالهى . ويترتب الاتفاق التام بين هذين الأمرين على التجرد من المادة وعلى فكرة الكمال الأسمى: « إذن فالعقل الأسمى يفكر فى ذاته (αὑτον ἄ Ρανοει) ، لأنها هى أسمى ما يوجد ، وتفكيره هو فكرة الفكرة [La pensée de la Pensée] [3] وإذا كان هذا العقل يفكر فى ذاته فذلك لأنه الجوهر الإلهى نفسه ، وليس من الممكن أن يكون تفكيره مترتباً على مبدأ آخر . وهذا هو المعنى الحقيقى الذى يريده أرسطو عندما يقول فى الجزء الثانى عشر من كتاب ما وراء الطبيعة : « . . . ولكن لو كان

---

(١) Sum. Theol. I. q. 14 art 4 ad Reop.

(٢) تهافت التهافت . ط . بيروت ، ص . ٣٧٧ [VII. 20, P. 377] .

(٣) Méta physique, q. 1074.B Tricot 187.

تفكيره يترتب على مبدأ آخر . . . لما كان الذات العليا ، ذلك لأن كماله ينحصر فى التفكير . »

لكن « توماس الأكوينى » يسوى بين أمور ثلاثة وهى : الماهية والوجود والعقل . فمن أين يأتى هذا الفارق الذى نجده لدى « توماس الأكوينى » عندما يقول : « يترتب على ذلك بالضرورة أن عملية الإدراك تستوى فى آن واحد مع ماهيته ووجوده » [Ex necessitate sequitur quod ipsum ejus intelligere sit ejus essentia et ejus esse] إنا نعتقد أن تفكير ابن سينا هو الذى سيطر على فكرة « توماس الأكوينى » . فنى الواقع يسوى ابن سينا ، كما سيفعل المفكر المسيحى — بين الجوهر والوجود وعملية الإدراك ، لأنه يقول : كل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض فهو بذاته معقول . والأول الواجب الوجود مجرد عن المادة وعوارض المادة فهو بما هو هويّة مجردة ، عقل ؛ وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته ، وبما يعتبر له أن ذاته لها هويّة مجردة هو عاقل ذاته .

لكن هذا الفارق اليسير الذى يحمل الطابع الأفلاطونى الحديث لا خطر له من الوجهة الفلسفية ؛ لأنه ينتهى بنا إلى نفس النتيجة الأرسطوطاليسية ؛ إذ أن أرسطو يسوى فى الله بين الذات المدركة والموضوع المدرَك ، وعملية الادراك ، أى العاقل والمعقول وعملية التعقل . وعلى عكس ذلك ، قد يكون لهذا الفارق أهميته الكبيرة فيما يتصل بالمعرفة الملائكية أو الإنسانية ، أى لدى الذوات التى تفترق فيها الماهية عن الوجود تبعا لما ذهب إليه « توماس الأكوينى . »

---

(١) النجاة ط الكردى ص ٣٨٩ .

أما التسوية بين الذات والعقل الإلهيين لدى الفيلسوف الاغريق وفلاسفة الإسلام والقديس « توماس » فهى وليدة رغبة هؤلاء جميعا فى تقرير وحدة المبدأ الأول وعدم تركيبه . وهنا نرى أن التوفيق بين آراء كل من أرسطو وفلاسفة الإسلام أو المسيحية يتم دون عناء .

الفصل الثاني

موضوعات العلم الإلهي

١ — علم الله لذاته ولغيره :

من المقرر ، في مذهب أرسطو ، أن العقل الأول يفكر في ذاته دائماً ؛ وذلك لأنه عقل محض لا يحتوي على أي شيء بالقوة . فإله أرسطو غريب عن العالم ، وذاته نفسها هي موضوع تفكيره ، وهي الخير نفسه . ومثل هذا الرأي لا يمكن أن يكون على وفاق مع ديانة موحى بها ، تقول بأن الله هو الخالق ، وهو الذي يشمل خلقه بعنايته . وإذن كان من الواجب على فلاسفة الإسلام من أتباع الأفلاطونية الحديثة ، وعلى ابن رشد من بعد ، أن يحاولوا التوفيق بين الفلسفة الأرسطوطاليسية وبين عقائد الإسلام . وهذا هو السبب في أنهم ابتكروا هذا الرأي القائل بأن الله لا يدرك سوى ذاته ، لكنه يدرك جميع الموجودات الأخرى عند إدراكه لذاته .

فابن سينا يقول : من الضروري أن يدرك واجب الوجود ذاته . أما الأشياء أو الموجودات الأخرى فإنه يدركها على أنه سبب في وجودها . ومن ثم يدرك الله جميع الموجودات لأنه سببها.[1] غير أنه يومىء إلى أن هذه السببية تدريجية ، وأنها تتم طولا وعرضا ، وربما أراد بالطول تسلسل

(١) الإشارات طبعة ليد سنة ١٨٩٢ ص ١٨١ [Forget, Leyde 1892] :
« إشارة : واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ، ويعقل ما بعده ، من حيث هو علة لما بعده منه وجوده ، ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا . »

العقول تبعاً لنظرية الفيض ، وبالعرض النتائج الجزئية التي يؤدي إليها كل سبب حسب مرتبته .

أما الفارابي فقد كان يقرر أن الله متى أدرك ذاته أدرك ، لهذا السبب نفسه ، جميع الأشياء الأخرى . وهو يدركها أولا في وحدتها المطلقة التي لا تختلف عن ذاته ، وهذا هو ما يطلق عليه اسم العلم الأول ؛ ثم يدرك جميع تفاصيلها التي لا نهاية لها ، وهذا هو العلم الثاني الذي يمكن إرجاعه ، في نهاية الأمر ، إلى العلم الأول . وإنما أمكن إرجاع أحد هذين العلمين إلى الآخر ؛ لأن الله سبب في وجود كل الكائنات ، عندما يدرك ذاته على أنها منبع لنظام الخير في الوجود[1] .

وقد بدا هذا الرأي لأهل علم الكلام في مظهر البدعة التي يجب القضاء عليها بأي ثمن ؛ لأن القول بأن الله لا يدرك إلا ذاته ينتهي في نظرهم إلى إنكار علم الله للأشياء الجزئية .

وهذا هو السبب في أن ابن رشد جعل يحاول البرهنة على أن هذا الرأي ليس ببدعة كما ظن المتكلمون ؛ بل سنجده يشرع في البرهنة لنا على أنه رأي قديم ، وأن الآخرين لم يستطيعوا فهمه لعجزهم عن التفرقة بين نوعين من العلم تختلف طبيعة أحدهما عن طبيعة الآخر . فلقد أخطأ خصوم الفلاسفة عندما عجزوا عن معرفة الفارق العميق بين العقل الإلهي والعقل الإنساني : « أما ما شنعوا به من أن المبدأ الأول ، إذا كان لا يعقل

---

(١) الدعاوى القلبية طبعة حيدر آباد : « وأن كونه عنه على سبيل أنه يعقل ذاته التي هي المبدأ لنظام الخير في الوجود الذي ينبغي أن يكون عليه . فيكون هذا التعقل علة للوجود بحسب ما يعقله . فإن عقله للكل ليس بزماني ؛ بل على أنه يعقل ذاته ويعقل ما يلزمه على الترتيب معا . وأنه علة لوجود الكل ، على معنى أنه يعطي الكل وجودا دائما ، ويمنع العدم مطلقا الخ . »

إلا ذاته ، فهو جاهل بجميع ما خلق ، فإنما كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيئا هو غـــير الموجودات باطلاق ، وإنما الذى يضعون (أى الفلاسفة) أن الذى يعقله من ذاته هو الموجودات بأشرف وجود ، وأنه العقل الذى هو علة للموجودات ، لا بأنه يعقل الموجودات من جهة أنها علة لعقله كالحال فى العقل منا . فمعنى قولهم إنه لا يعقل ما دونه من الموجودات ، أى أنه لا يعقلها بالجهة التى نعقلها نحن بها ؛ بل بالجهة التى لا يعقلها بها عاقل موجود سواه سبحانه . »[١]

حقا حاول ابن سينا ، من قبل ، أن يوفق بين نظرية أرسطو القائلة بأن العقل لا يدرك إلا ذاته وبين العقيدة الموحى بها التى تقرر أن الله يعلم جميع الموجودات لأنه خالقها . لكن لئن عجز الرئيس ابن سينا عن العثور على حل شاف لهذه المسألة ، على النحو الذى سيفعله ابن رشد فيما بعد ، فالسبب فى ذلك يرجع إلى أنه لم يستطع الإفادة التامة من التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة .

ونقول إن هذه التفرقة ليست واضحة فى ذهنه وضوحها فى تفكير ابن رشد ؛ لأن ابن سينا لم يسلم دائما من الوقوع فى التشبيه ، أى فى المماثلة بين الخالق والمخلوق . ولدينا دليل على ما نقول ؛ ذلك أن نظرية الفيض ليست إلا تفسيرا للخلق الالهى بناء على ما يعرفه ابن سينا من الخلق فى العالم الإنسانى . فلما خلط هذا الفيلسوف بين هذين النوعين من الخلق أراد أن يبين لنا كيف تأتى الكثرة من الوحدة عن طريق حلقات الخلق التدريجى ؛ إذ أن الواحد لا يصدر منه إلا واحد مثلا فى العالم الحسى .

ومع ذلك ، فليس من عادة فيلسوف قرطبة أن ينكر فضل سابقيه ؛

---

(١) تهافت التهافت . ط. بيروت . ص. ٢٢٦ ــ ٢٢٧ [III, 161, PP. 226 - 227].

فهو يعترف لهم بذلك الفضل عندما يقول فى معرض الدفاع عنهم تجاه هجوم الإمام الغزالى[1] : « فابن سينا إنما رام أن يجمع بين القول بأنه [الله] لا يعلم إلا ذاته ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلمها به الإنسان ، إذ كان ذلك العلم هو ذاته ؛ وذلك بيّن من قوله إن علمه بنفسه وبغيره ؛ بل بجمع الأشياء ، هو ذاته ، وإن كان لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه . ولذلك ليس قوله هو عين التناقض ، ولا استحياء منه عند سائر الفلاسفة ؛ بل هو قول جميعها أو اللازم عن قول جميعهم ».

إذن ، يرى فيلسوف قرطبة أن جميع الصعوبات التى يلقاها المرء بمناسبة علم الله لذاته ، وللأشياء الأخرى ، إنما يأتى من المماثلة بين علم الله وعلم الإنسان . فالخطأ كله وليد الرغبة فى تطبيق حكم الشاهد على الغائب. وهذا ، فى رأيه ، هو منتهى الجهل الذى يدعو إلى اعتقاد أن العلم الالهى لا يختلف عن العلم الإنسانى إلا من جهة الكم ، بمعنى أن يكون علم الله أكثر اتساعا من جهة الأشياء المعلومة فحسب . [2]

والحقيقة أن علم الله يختلف ، من حيث طبيعته نفسها ، عن علم المخلوقات كل الاختلاف . وهذا هو ما يوضحه ابن رشد بقوله : « إن علم الله وصفاته لا تكيف ، ولا تقاس ، بصفات المخلوقين حتى يقال إنها الذات أو زائدة على الذات » . [3]

---

(١) نفس المصدر . ص . ٣٤٧ (VI, 75, P. 347) .
وانظر أيضا ص ٣٥١ : وهذا كله تشبيه العلم الإنسانى بالعلم الأزلى ، وهو عين الخطأ الخ »
وانظر أيضا ص ٤٦٢ ، ٤٦٣ : « وقد قام البرهان على أن لا موجود إلا هذه الموجودات التى نعقلها نحن ، فلا بد أن يتعلق عقله بها ؛ إذ كان لا يمكن أن يتعلق بالعدم ، وتعلق علمه بها على نحو علمنا بها مستحيل الخ» .
(٢) نفس المصدر . ص . ٣٥٢ (VI, 83 P. 352) .
(٣) نفس المصدر . ص . ٣٥٤ (VI, 86 P. 354) .

ولذا نجده يقول بأنه من الواجب أن يحتفظ بمسألة العلم الالهى للعلماء الراسخين فى علمهم ، وفى رأيه أنه ينبغى ألا يصرح للجمهور بالرأى الحقيق فى هذه المسألة ؛ إذ أن الجمهور لا يستطيع فهم المعنى الدقيق لهذا الرأى[1] ؛ بل إن الذى يصرح بحقيقة النظرية فى العلم الالهى للجمهور يشبه رجلا يقدم سما لكى يشربه الآخرون .

لكن العلماء لا يعجزون عن فهم هذا الأمر ، وهو أن علم الله لذاته لا يختلف ، فى شىء ، عن علمه بجميع الموجودات الأخرى . وإنما كان ذلك يسيرا عليهم ؛ لأنهم يعلمون أنه ليس ثمة مقياس مشترك بين العلم الإنسانى والعلم الإلهى : فالعلم الأول مسبب عن الأشياء الخارجية ، فى حين أن العلم الثانى سبب فى وجود هذه الأشياء ، كما سيبين لنا ذلك أبو الوليد بعد قليل . وحقيقة كيف يستطيع إنسان ما أن ينكر علم الله الأشياء عندما يعلم ذاته ، مادام علمه هو السبب فى الوجود ؟ .

ويطيب لنا أن نورد النص التالى الذى يمكن النظر إليه على أنه تلخيص لنظرية ابن رشد عن التفرقة الفاصلة بين علم الله وعلم الإنسان : « وهذا مستحيل عند الفلاسفة أن يكون علمه على قياس علمنا ؛ لأن علمنا معلول للموجودات وعلمه علة لها ، ولا يصح أن يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث . ومن اعتقد هذا فقد جعل الإله إنسانا أزليا ، والإنسان إلها كائنا فاسداً . »[2]

---

(١) نفس المصدر ص ٣٥٦ [VI ,88, p. 356] « الكلام فى علم البارى سبحانه بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل فى حال المناظرة ، فضلا عن أن يثبت فى كتاب ؛ فانه لا يتهى أفهام الجمهور إلى هذه الدقائق . وإذا خيض معهم فى هذا ، بطل معنى الألهية عندهم . فلذلك كان الخوض فى هذا العلم محرما عليهم .... »

(٢) نفس المصدر ص ٤٦٨ [XIII, 18p · 468]

٢ — موقف توماس الأكويني وصلته بموقف ابن رشد :

لما أراد « الأكويني » البرهنة على علم الله لذاته اعتمد على فكرة أرسطوطاليسية ، كما فعل ابن رشد من قبل . فالله لديه فعل محض ، وهو لا ينطوي على أي شيء بالقوة ، وفيه يتحد كل من العقل والمعقول[١] . ثم استنبط الأكويني النتيجة المنطقية التالية ، وهي أن الله يدرك ذاته ، دون أن يكون في حاجة إلى استخدام الصور العقلية . فكل صورة عقلية في هذا الإدراك لا قيمة لها ألبتة ، ما دامت الذات المدركة والشيء المدرك ليسا ، في حقيقة الأمر ، إلا شيئا واحدا . وليس اتحاد الذات بموضوع تفكيرها نوعاً من التركيب ؛ بل هذا الاتحاد أكثر عمقا من الاتحاد بين المادة والصورة في الكائنات المادية.[٢]

ويلاحظ هنا أن « الأكويني » يحدد المسألة هنا ، كما سبق أن حددها ابن رشد ، فهو يتساءل عما إذا كان الله يدرك ذاته ، ثم يجيب تماما بنفس الجواب الذي قدمه فيلسوف قرطبة ، فيقول : « إن الله لا يدرك ذاته فحسب ، بل إنه لا يدرك في الحقيقة شيئا غير ذاته[٣] ولسنا في حاجة إلى الإلحاح في بيان وجه الشبه بين الجوابين . هذا إلى أن الاجابة عن التساؤل يمر بنفس المراحل التدريجية لدى كل من المفكرين المسلم والمسيحي : إذا كان الله لا يعلم إلا ذاته ، فهل معنى ذلك أنه يجهل الموجودات الأخرى ؟ ألا نرى هنا أننا بصدد اعتراض المتكلمين الذي أورده ابن رشد من قبل ؟ فليس مما يدعو إلى العجب إذن أن يكون جواب « توماس الأكويني »

---

(١) R. p. Sertillanges, La Sum. Théol. Dieu, I,2. app. note 76 P. 343. Ed. Revue des Jeunes 1933 .

(٢) Sum Theol. Prima Pars. q. 14 art II.ad 'Resp. (96, 97, p. 361)

أما فيما يخص ابن رشد فانظر تهافت التهافت . ط . بيروت . ص. ٣٦١ .

(١) R.P. Sertilanges Ibid. P. 344 .

هو عين جواب أبي الوليد ، ونعنى به أن علم الله لغيره من الموجودات ليس إلا علماً لذاته . ذلك أن علم الله لذاته علم مباشر ، أى لا يحتاج إلى واسطة ؛ فى حين أن علم الإنسان غير مباشر . وهناك فارق آخر بين هذين العلمين ، ذلك أن علم الإنسان لنفسه إنما هو نتيجة لمعرفته بالأشياء الخارجية ؛ بينما نرى أن علم الله لذاته هو السبب فى وجود هذه الأشياء الأخرى . وإذن كان « الأكوينى » يفهم معنى العبارة الآتية نفس الفهم الذى حدده لها أبو الوليد ؛ وهى أن الله « لا يعلم شيئاً خارجا عن ذاته » .

ومن الواضح أن هذين الشارحين يفسران أرسطو بطريقة واحدة . فالعقل الإلهى يحتوى إذن على الطابع العقلى للعالم الذى ينظر إليه باعتبار مصدره . فعند ما يعلم الله ذاته فإنه يعلم بالضرورة كل شيء غيره[1] . ومعنى ذلك أن الأكوينى ينتهى إلى نفس النتيجة التى انتهى إليها الفيلسوف المسلم ، لأنه يتبع هذا الأخير فى كل خطواته ، ويعترف مثله بأن هناك هوة فاصلة بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى ؛ إذ أن تجاهل وجود هذه الهوة الفاصلة ، يؤدى كما قال ابن رشد إلى جميع ضروب التناقض ، ويثير كثيراً من الشبه .

إن ابن رشد لا يكتم احتقاره الشديد لهؤلاء الفلاسفة الضعفاء الذين خفيت عليهم التفرقة الحاسمة بين العلم الإنسانى والعلم الإلهى ، ذلك العلم الذى هو سبب فى النظام العقلى للعالم ؛ فهو يقول : « ومن لم يفهم هذا المعنى من ضعفاء الحكماء هو الذى يطالب هل المبدأ الأول يعقل ذاته أو يعقل شيئاً خارجا عن ذاته . فإن وضع أنه يعقل شيئاً خارجا لزمه أن يستكمل بغيره ، وإن وضع أنه لا يعقل شيئاً خارجا عن ذاته لزم أن يكون جاهلا بالموجودات . والعجب من هؤلاء القوم أنهم نزهوا الصفات الموجودة فى البارى سبحانه وفى المخلوقات عن النقائص التى فى المخلوقات ، وجعلوا

---

(١) De substentiis separatis .c.xiii med. Sertillanges. La philosophie de Saint thomas II. p.199 .

العقل الذى فينا شبيها بالعقل الذى فيه ، وهو أحق شىء بالتنزيه.[١] »

وإنما رأى ابن رشد أن توجيه مثل هذا السؤال دليل على الجهل ، لأن الطابع العقلى الذى تنطوى عليه الموجودات يرجع إلى وجود العقل الأسمى . فالنظام والاتساق الذى نجده فى الطبيعة دليل على أن ذلك العقل هو الذى أوجدها . وإذن فليس بعجيب أن يعلم هذا العقل كل الأشياء التى خلقها عند ما يعلم ذاته[٢] وإذا كان هناك طابع عقلى فى الأشياء فمن الواجب أن نعترف بأن السبب الذى أوجدها سبب عقلى .

وقد ارتضى « الأكوينى » هذه الفكرة ، وزعمها لنفسه ، حتى يبين لنا أن الله يوصف بالعلم ، وأنه لا يعلم إلا ذاته بهذا المعنى الخاص . فالأشياء توجد على أشرف نحو من الموجود فى ذاته تعالى . وإذن فمن المعقول أن يعلم الله جميع الأشياء الخارجة عن ذاته عندما يعلم ذاته .

وقد برهن أبو الوليد على تلك الفكرة بالطريقة الآتية : « والشاهد على أن الموجود الواحد بعينه يوجد له مراتب فى الوجود هو ما يظهر من أمر النفس . فإن اللون نجد له مراتب فى الوجود ، بعضها أشرف من بعض . وذلك أن أخس مراتبه هو وجوده فى الهيولى . وله وجود أشرف من هذا وهو وجوده فى البصر . . . وقد تبين أيضا فى علم النفس أن للبدن وجوداً أيضاً فى القوة الخيالية ، وأنه أشرف من وجوده فى القوة الباصرة ، وكذلك تبين أن له فى القوة الذاكرة وجوداً أشرف من وجوده فى القوة الخيالية ، وله فى العقل وجودا أشرف من جميع هذه الوجودات . وكذلك نعتقد أن له فى ذات العلم الأول وجوداً

(١) تهافت التهافت : ط بيروت . ص ٣٤٢ (vI,61 · P 342)
(٢) نفس المصدر . ص ٣٣٩ — ٣٤٠ (vI,57, P 339 - 340)

أشرف من جميع وجوداته ، وهو الوجود الذى لا يمكن أن يوجد وجود أشرف منه »(١) .

وقد ذهب الفيلسوف القرطبى إلى حد أبعد من ذلك . فنى رأيه أن الذات الإلهية ما هى إلا معقولات الأشياء . فإن علم الله ليس إلا الموجودات فى أشرف وأكمل صور وجودها وهذا النوع من الوجود فى العقل الإلهى هو السبب فى وجود الأشياء بالفعل.(٢)

فالله يدرك ذاته على أنها مبدأ الوجود لجميع الكائنات . لكننا نستطيع توجيه هذا الاعتراض إلى ابن رشد : إذا كان الله يعلم أنه مبدأ الوجود لكل ما يوجد ، فمن الواجب أن نسلم بأحد هذين الأمرين : فإما أن يكون لهذا العلم سبب وإما ألا يكون له سبب . فإذا نحن سلمنا بالفرض الأول وجب علينا القول بأن للمبدأ الأول سبباً يحدده ، وإذا سلمنا بالفرض الثانى لزم القول بوجود كثرة من العلم فى الذات التى لا تتضمن تركيباً ما ، حسب تعريفها. وذلك فى الحقيقة هو الاعتراض الذى وجهه الغزالى إلى الفلاسفة.

ويرى أبو الوليد أن هذا الاستدلال يحمل طابع السفسطة (٣) . فإن القول بأن السبب عقل يعلم النتائج التى يفضى إليها ليس معناه ، بحال ما، القول بوجود سبب جديد يحدد هذا العقل. إن السبب يعلم نتيجته لهذا الأمر

---

(١) نفس المصدر . ص ٢٢٨ (III, 165, p 228) .

(٢) نفس المصدر . ص ٢٢٧ — ٢٢٨ . (III, 163, p. 227-228)

« .... لو عقل الموجودات على أنها علة لها لعلمه للزم أن يكون عقله كائنا فاسدا ، وأن يستكمل الإشراف بالأخس . ولو كانت ذاته غير معقولات الأشياء ونظامها لـكان ههنا عقل آخر ليس هو إدراك صور الموجودات على ما هى عليه من الترتيب والنظام . وإذا كان هذان الوجهان يستحيلان لزم أن يكون ما يعقله من ذاته هو الموجودات بوجود أشرف من الوجود الذى صارت به موجودة . »

(٣) نفس المصدر . ص ٢٣٦ (III, 180, p. 236) .

اليسير ، وهو أنه عقل . كذلك ليس بصحيح أن هناك نوعا من الكثرة في العلم الإلهي . وقد رأينا أن الفارابي وابن سينا لجأ إلى نظرية الفيض لتجنب القول بوجود تلك الكثرة . فالمعلول الأول يحتوى على كثرة بالقوة ، لأنه مكون من ماهية ووجود .

ويعجب ابن رشد لأمر هذين الفيلسوفين اللذين لم يفطنا إلى وحدة العلم الإلهي ، فاضطرا إلى الالتجاء إلى نظرية المعلول الأول لينسبا إليه تلك الكثرة التي لم يستطيعا نسبتها إلى الله تعالى . ولذا نجده يتهمهما بأنهما أول من ابتكر هذه الأوهام ، ويستطرد فيقول : « وهذا كله سخافات وهذيانات أدى إليه هذا النظر الذي هو شبيه بالهذيان في العلم الإلهي . . . والعجب كل العجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا ، لأنهما أول من قال هذه الخرافات . . . وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين ، وهي كلها أمور دخيلة على الفلسفة . . . وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطابي فضلا عن الجدلي الخ[١] . »

ففي رأيه[٢] أن الله لا يعلم الأشياء عن طريق الصور العقلية . ومن قبل أشرنا إلى أن الأكويني يقرر هذا الرأي نفسه[٣] . فالله ، من حيث أنه السبب الأول ،يحتوى على جميع الموجودات في أشرف مراتب وجودها . وهذا هو ما يقرره الأكويني بدوره عندما يقول : وهذا أمر خاص بالله

---

(١) نفس المصدر ، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٩ . (III 202-205-214, pp. 245-249)

(٢) نفس المصدر ، ص ٣٤٤ (VI, 67-68 p. 344) : « لكن الحق في ذلك أنه ليس تعدد المعلومات في العلم الأزلي كتعددها في العلم الإنساني . . ولذلك أصدق ما قال القوم : إن لامقول حداً نقف عنده لا نتعداه ، وهو العجز عن التكييف الذي في ذلك العلم » .

(٣) Sum. Theol. 1, 84, art. 2 ad Resp .

وهى أن ذاته تحتوى على جميع الأشياء بصفة عقلية ، كما أن المسببات توجد سلفاً فى السبب[١] .

فالنتيجة التى يستخلصها الفيلسوفان من هذه المقدمات هى الآتية : إن الله يعلم علماً مباشراً ، ومعنى ذلك أنه لا يحتاج إلى صورة عقلية ، وأن علمه لذاته ليس شيئاً آخر سوى علمه للأشياء الخارجة عن ذاته .

ولما كان الله عقلا فإنه يدرك ذاته إدراكا كاملا ، ومن ثم فهو يعلم جميع الأشياء علماً كاملا على النحو الذى يعلم به ذاته . والسبب فى هذا الإدراك الكامل هى أن الله « فعل محض » [acte pur] ، وأنه الوجود بمعنى الكلمة . فالتجرد من المادة مرادف لإمكان المعرفة . كذلك يعلم الله جميع الأشياء الأخرى ، ويقول « الأكوينى » فى ذلك : « ولما كان من المؤكد أن القدرة الالهية تمتد إلى جميع الموجودات ، وأنها السبب الأول الفعال لجميع الأشياء . . . فمن الواجب أن يعلم الله جميع الموجودات . . . فالسبب الأول الفعال ، وهو الله ، شىء واحد مع علمه ، وذلك على نحو أن كل مسبب يوجد سلفاً فى الله باعتبار أنه سببه الأول . . . وهكذا يجب أن توجد فيه جميع الأشياء على هيئة صورة عقلية »[٢] .

وعلى هذا النحو نرى أن « الأكوينى » يذهب مذهب ابن رشد فى أن الله ليس فى حاجة إلى الاستعانة بالصور العقلية للأشياء . فإن هذه الصور توجد فى ذاته . إن الإنسان هو الذى يستكمل علمه عن طريق الصور العقلية للأشياء الخارجية ، مما دعا أبا الوليد إلى القول بأن عقلنا ليس

---

(١) « Hoc autem est proprium Dei, ut essentia immaterialiter sit comprehensiva omnuum, prout effectus virtute praeexistunt in causa. »

(٢) Ibid, q. 14 art 5 ad Resp .

شيئا آخر سوى ما يدركه من النظام والاتساق اللذين يخضع لهما العالم الخارجى[١] . فالعلم الإنسانى إذن نتيجة لصور الأشياء الخارجية ، وهو يكمل عن طريق هذه الصور ، كما أن المادة تستكمل وجودها عن طريق الصورة . غير أن العلم الالهى يختلف عن ذلك تمام الاختلاف . فهو سبب لوجود الأشياء الخارجية بدلا من أن يكون مسبباً عنها . وهذا هو الكمال الأسمى للعقل . وهذا الكمال ذاتى بالنسبة إلى الله، لأن عقله وذاته شيء واحد . أما النفس الإنسانية فلا تستطيع معرفة الأشياء الخارجية بجوهرها الخاص. وهذا هو السبب ، كما يقول ابن رشد ، فى أن معرفة الإنسان للأشياء الخارجية ليست مساوية تماماً للعلم الذى يدركه من ذاته . فالاتحاد بين العقل والمعقول ليس تاماً إلا بالنسبة إلى الله ، وذلك لأنه عندما يدرك ذاته فإنه يدرك جواهر الأشياء كلها[٢] .

ولما كان العلم يتناسب مع الوجود فإن ابن رشد سيذهب إلى حد القول بأن الله سبحانه هو جميع الموجودات ؛ غير أنه من الواجب أن نقرر هنا أن هذا الفيلسوف ليس من القائلين بنظرية وحدة الوجود ؛ لأنه ينبغى لنا أن نحدد موضع هذا الرأى الأخير — الذى تشتم منه رائحة مذهب وحدة الوجود — فى النطاق العام لنظرية ابن رشد عن العلم الإلهى . ذلك أن فيلسوف قرطبة يرى أن العلم الحقيق هو الذى يطابق الوجود مطابقة تامة . ولما كان من المقرر أن علم الله أكمل وأشرف من علمنا إلى مالا نهاية له ، ترتب على ذلك أن الله يعلم جميع الموجودات على نحو أكمل من علمنا إياها إلى مالا نهاية له . وإذن فلكل كائن نوعان من الوجود :

---

(١) تهافت التهافت، طبعة، بيروت . ص. ٣٣٩ (VI, 57, p 339) « إن العقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراك لنظام الأشيـاء الموجودة وترتيبها » انظر أيضاً ص ٢١٥ . (III, 136 p 215) .

(٢) Sum. Theol. I. q 14 art. 14 ad Resp.

أحدهما غاية فى الكمال ، والآخر أقل كمالا . والوجود الأول من هذين النوعين هو سبب فى وجود النوع الثانى . وهذا هو مايفسر قول القدماء الذين قالوا بأن الخالق تعالى هو جميع الموجودات . (١)

ولقد أطلعنى الأستاذ « ماسينيو » على هذا النص باعتبار أنه دليل أكيد على تصوف ابن رشد ؛ لأن هذا الأخير يقول بعد ذلك مباشرة : « ولذلك قال رؤساء الصوفية لاهو إلا هو — » لكن أليس من المرجح أن يكون هذا الفيلسوف قد أخذ هذه العبارة عن الصوفيين ثم استخدمها بمعنى ليس بينه وبين التصوف من سبب ، أى فالموجود إذن وجودان : وجود أشرف ووجود أخس والوجود الأشرف هو علة الأخس . أى أنه استخدمها بمعنى عقلى ، وخصوصاً أننا نعرف موقفه من التصوف . (٢) وهذا هو ما فطن إليه « دى بور » عندما قال فى هذا الصدد : مشيرا إلى رأى الفلاسفة : إن العلم الإلهى يوجد الكل ، ويشمل الكل ، فالله هو نظام الكون ، وهو التوفيق بين جميع الأضداد ، وهو الكل نفسه فى أسمى صور الوجود » . (٣)

وقد أدرك « الأكوينى » بوضوح المعنى الدقيق لهذه الفكرة الرشدية .

---

(١) تهافت التهافت . ص ٤٦٣ (XIII ,9. p. 463) : « لأن العلم الصادق هو الذى يطابق الوجود . فان كان علمه أشرف من علمنا ، فعلم الله يتعلق من الوجود بجهة أشرف من الجهة التى يتعلق علمنا به ... وهذا هو معنى قول القدماء إن البارى، سبحانه هو الموجودات كلها ، وهو المنعم بها والفاعل لها . ولذلك قال رؤساء الصوفية لا هو إلا هو ، ولـكن هذا كله هو من علم الراسخين فى العلم ، ولا يجب أن يكتب هذا . . . ولذلك ليس هو من التعليم الشرعى . »

(٢) انظر كتابنا « ابن رشد وفلسفته الدينية » ص ٩٥ وما بعدها .

(٣) The history of philosophy in Islam p. 192: Divine thaught poduces the all, and embraces the all. god is the ordre of the world, the reconciliation of all oppssites. the all itself in the highist mod of existence .

غير أنه لما رأى أنها ربما أفضت إلى نوع من اللبس ، فقد أرتضى تحويرها من حيث الشكل لا الموضوع ، فقال : إن الله يوجد فى جميع الأشياء لا على أنه جزء من جوهرها أو على أنه عرض ؛ بل على أنه فاعل فى الأشياء التى يؤثر فيها . وإذن فمن الواجب أن يوجد الله فى جميع الأشياء وبصفة وثيقة[1] . »

وهكذا نرى أن «الأكوينى» لا يقول مثل ابن رشد بأن الله هو جميع الموجودات ؛ بل يفضل استخدام قضية أقل حدة ، فيقول إن الله موجود فى جميع الأشياء . لكن الفكرة تظل بعينها لدى هذين المفكرين ؛ لأن كلا منهما يهدف إلى التسوية بين العلم الأسمى والموجود الأول .

إذن ، العلم الشامل الذى ينسب إلى الله يوجد بأكمله فى موضوع واحد ، وهو الذات الإلهية ، التى يعلم الله عن طريقها جميع الموجودات . وهذا العلم العقلى الشامل يوجد لدى جميع المخلوقات العقلية ، ولكن بدرجة أقل سمواً وأقل بساطة[2] . فرتبة العلم لدى هذين المفكرين ؛ ترتبط بالدرجة التى تحتلها الذوات العاقلة بالنسبة إلى العقل الأول [الله] الذى له علم خاص به وحده لا يشاركه فيه غيره . وهذه الفكرة مختلفة بطبيعة الأمر عن فكرة الفارابى الذى كان يفرق بين علم الله لذاته وعلمه للأشياء الأخرى . ففى رأيه يتحد العلم الأول مع الذات الإلهية ؛ فى حين أن العلم الثانى لا يعد شيئاً واحداً مع الذات ؛ بل هو صفة زائدة عليها[3] .

(١) Sum. theol.I. q 8 art 1 ad Resp.

(٢) فيما يخص « الأكوينى » يمكن الرجوع إلى الخلاصة اللاهوتية الجزء الأول المسألة الخامسة والخمسين الفصل الثالث (Sum. Theol. I. q. 55, art. III. ad Resp) وفيما يخص « ابن رشد » يمكن الرجوع إلى كتاب تهافت التهافت . ط . بيروت . ص ٢١٧ . (III, 139 et suiv.P. 217) .

(٣) كتاب الفصوص طبعة حيدر آباد . ص ٢١ : « ليس علمه لذاته مفارقا لذاته ؛ بل هو ذاته ، وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هى ذاته ؛ بل لازمة لذاته ، وفيها الكثرة الغير متناهية =

٢ — العلم الإلهى سبب فى وجود الأشياء

[Scieurtia dlvina est causa rerum]

رأينا أن الفارابى ، وإن كان يعترف بأن الله يعلم الأشياء الخارجة عن ذاته ، فإنه يقول بوجود نوعين من العلم الإلهى : أحدهما هو عين الذات ، والآخر مترتب على النوع الأول . وهذان العلمان هما ما يطلق عليه اسم العلم الأول والعلم الثانى . أما ابن سينا فيبدو أنه يفرق بين هذين النوعين من العلم لأنه يذهب إلى القول[1] بأن الله يدرك ذاته بذاته ، فى حين أن علمه للأشياء الأخرى ليس مساويا لذاته ، بل هو مترتب عليها . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أنه صفة زائدة على الذات الإلهية . فهو يشبه إذن الفارابى فى أنه يميز بين العلم الأول والعلم الثانى بالنسبة إلى الله .

لكن ابن رشد لا يريد قبول هذه التفرقة ؛ لأنه يرى فيها دليلا على وجود نوع من الكثرة فى الذات الإلهية ، التى هى فى حقيقتها وحدانية مطلقة . فالقول بأن لله علمين أحدهما ذاتى ، والآخر مترتب على الذات ، أو صفة زائدة عليها معناه ، عنده ، أننا نتجاهل مخالفة العلم الإلهى للعلم الإنسانى ، ومعناه ، لديه أيضاً ، أننا نخلط بين العقل الإنسانى والعقل الإلهى ، وأننا ننتهى إلى تطبيق حكم الشاهد على الغائب . وهذا الخلط بين هاتين الطبيعتين المختلفتين اختلافاً ذاتياً ، هو ، فى رأى فيلسوف قرطبة ، منبع جميع الأخطاء ، دينية كانت أم فلسفية . وإذن فلا مجال للتفرقة بين

= بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية . . . فلا كثرة فى الذات ، بل بعد الذات . »

(١) الإشارات والتنبيهات فى طبعة ليدن ١٨٩٢ ص ١٨٢ : فنقول إنه لما كان يعقل ذاته بذاته ، ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة فى الذات مقومة ، وجاءت أيضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة ، لاتثلم الوحدة . . »

علم الله لذاته ، وبين علمه للأشياء الأخرى ، مادام الله يدرك هذه الأشياء ، عندما يدرك ذاته .

لكن الله لا يعلم هذه الموجودات على أنها خارجة عن ذاته ؛ بل على أنها توجد فى هذه الذات على أكمل وأشرف نحو من الوجود . فالصورة العقلية للأشياء توجد فى الله ، دون أن تكون هناك كثرة فى المعانى بحسب الحقيقة . وإنما تأتى هذه الكثرة بسبب نظرتنا الإنسانية . والحق أننا لا نستطيع أن نعلم شيئاً إلا عن طريق المعانى الكلية . وهذا هو السبب فى أن علمنا يوصف بالتعدد ؛ فى حين أنه لا وجود لمثل هذا التعدد فى العلم الإلهى ، وذلك لأن الله لا يعلم الأشياء بصورها العقلية ؛ بل يعلمها بذاته الواحدة التى لا تركيب فيها ألبتة . فعلمه إذن نوع خاص من العلم ، ولو شئنا لقلنا إنه نوع من الكثرة يعجز العقل الإنسانى عن معرفة كنهه . وفى ذلك يقول ابن رشد : « ويبقى هنالك تعدد ليس شأن العقل منا إدراكه ، إلا لو كان العلم منا هو هو بعينه ذلك العلم الأزلى ، وذلك مستحيل[١] ... »

ولما خفيت هذه الحقيقة على الفلاسفة المزعومين تساءلوا عما إذا كان الله يعلم الأشياء الجزئية أولا يعلمها . وقد كان هذا السؤال مبعث صراع عنيف بين علماء الكلام والفلاسفة . فإن هذين الفريقين لما لم يعتمدا ، فى مبدأ الأمر ، على التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة فقد انتهيا إلى تعقيد هذه المشكلة إلى أبعد حدود التعقيد ، وإلى إثارة الشبه الدينية التى يبدو من المستحيل العثور على حل لها .

وقد أراد أبو الوليد أن يحل هذه العقدة ، حسب تعبيره الخاص . فالمتكلمون يقولون مثلا إن موضوعات العلم الإلهى لا نهاية لها مع تسليمهم

---

(١) تهافت التهافت طبعة بيروت . ص . ٣٤٤ . وانظر فيما بعد ص ١٧٥ ، ١٧٦

بأن علمه واحد . وعندئذ يتهمهم الفيلسوف القرطبي بأنهم لا يفهمون المعنى الحقيق لهذا الرأى ، فيقول : « وهذه كلها أقاويل جدلية . والذى يعتمد عليه أن علم الله واحد ، وأنه ليس معلولا عن المعلومات ؛ بل هو علة لها ، والشيء الذى أسبابه كثيرة هو لعمرى كثير . وأما الشيء الذى معلولاته كثيرة فليس يلزم أن يكون كثيرا بالوجه الذى به المعلولات كثيرة . وعلم الله لا يشك فى أنه انتفت عنه الكثرة التى فى علم المخلوق.[1]

فليس ثمة فارق بين علم الله لذاته وعلمه للأشياء الأخرى . والتسوية بين هذين النوعين من العلم مطلقة ؛ إذ أن العقل والمعقول ليسا سوى شيء واحد بالنسبة إلى الوجود الأسمى . وإنما يحدث التعدد عندما لا يكون العقل مساويا للمعقول من كل وجه ، كما هى الحال بالنسبة إلى العلم الإنسانى . لكن لما كان الموجود الأسمى سبباً فى وجوده الذاتى ؛ إذ ليس هناك سبب خارجى له ، فليس من العسير أن نسلم بأن العقل الإلهى سبب فى وجود المعقول . غير أن هذا نوع من السببية التى تسمو عن إدراك العقول الإنسانية ، وذلك لأن السبب هنا ليس شيئاً مختلفا عن المسبب . وإذن ليس ثمة شبه بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى . « وأما ذلك العقل [الأول] فلا يلحقه شيء من ذلك ، وذلك أنه بريء عن الكثرة اللاحقة بهذه المعقولات ، وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرِك والمدرَك . وأما العقل الذى فينا فإدراكه ذات الشيء غير إدراكه أنه مبدأ للشيء . وكذلك إدراكه غيره غير إدراكه ذاته بوجه ما . »[2]

وهكذا يربط ابن رشد بين التسوية التامة للعقل والمعقول ، وبين

---

(١) نفس المصدر ص ٣٥٢ (vI, 83-p. 352)

(٢) نفس المصدر ص ٣٤١ (vI, 59.p. 341) وانظر أيضاً ص ٣٥٥ (vI, 51.p.335)

سببية العلم الإلهى . وقد أراد الغزالى أن يبهت الفلاسفة عندما قال لهم : « إن علم الله لذاته ليس مساويا لعلمه بالأشياء الأخرى . » لكن أبا الوليد يرى أن هذه الحجة سوفسطائية . ولذا فإنه يأخذ على نفسه أن يستخدم نظريته فى العلم الإلهى لحل المشاكل الآتية :

١ — هل العلم الإلهى عام أم خاص ؟
٢ — أهو واحد أم متعدد ؟
٣ — أهو زمنى أم أبدى ؟

غير أن السؤال الأول هو الذى يحظى باهتمام فيلسوفنا على وجه الخصوص، وذلك لأنه يريد البرهنة على أن التهمة ، التى وجهت إلى الفلاسفة من أنهم ينكرون علم الله للجزئيات ، تهمة باطلة . أما السؤالان الآخران فيتصلان أشد الاتصال بالسؤال الأول ، بحيث يتعذر على المرء أن يضع خطا فاصلا بين هذه الأسئلة الثلاثة . وإنا لنشعر أن هذه الأسئلة كلها ترتبط ، فى ذهن أبى الوليد ، بفكرته عن سمو العلم الإلهى ومخالفته لعلم الإنسان . ولما غفل علماء الكلام ، ومعهم الإمام الغزالى ، عن هذه الحقيقة حكموا بكفر الفلاسفة الذين يقال عنهم إنهم أنكروا علم الله للجزئيات .

ويكشف لنا الجدل العنيف بين ابن رشد والإمام الغزالى فى هذه المسألة عن أن الأول منهما يريد البرهنة لنا على أن الفلاسفة لم يقرروا هذه النظرية قط . ومن عجب الدهر أن هذا الفيلسوف الذى يحاول تبرئة الفلاسفة سوف يتهم بدوره أنه كان من هؤلاء الذين ينكرون علم الله للأشياء الخاصة .

إن الصعوبة التى ينطوى عليها علم الله للأشياء الخاصة أو الجزئية هى الآتية : من العسير أن يتصور المرء أن علم الله للشىء قبل أن يوجد هو نفس علمه تعالى لهذا الشىء عند وجوده . وإذا حددت المشكلة بهذه

العبارات الواضحة(١) ، وجدنا أنها تتصل بالأسئلة الثلاثة التى سبق لنا الإشارة إليها . وسنرى أن الحل الذى سيرتضيه أبو الوليد بن رشد لهذه المسألة إنما هو تطبيق لنظريته الشهيرة القائلة ، بأن علم الله سبب فى وجود الأشياء .

وقد ادعى « الأكوينى » هذه النظرية لنفسه وسماها : « Scientia divina est causa rerum » . ولذا فليس ثمة ما يدعو إلى الدهشة إذا وجدناه يستخدمها بنفس الطريقة التى سبقه إليها فيلسوف قرطبة . على أن « الأكوينى » لا يعنى بذكر اسم ابن رشد عند حديثه عن تلك المسألة . وهو لا يشير إلى هذا الاسم فى أى فصل من فصول الخلاصة ضد المسلمين واليهود [Summa contra gentiles] ، ولا فى خلاصته اللاهوتية . ومع ذلك ، وجد « أزين بالاسيوس » إشارة ذات دلالة كبرى فى كتاب « المسائل الخلافية » [Les question disputées] عندما يجيب « توماس الأكوينى » عن السؤال الآتى وهو : هل يعـــلم الله الأشياء الخاصة [Utrum Deus cognoscent singularia] ؟ « لأنه يعرض الرأى المضاد مستخدماً فى ذلك نفس عبارات ابن رشد التى استخدمها فى شرح كتاب ما بعد الطبيعة » ذلك أنه يقول فى حديثه عن مسألة العلم الإلهى فى السؤال الثانى من الفصل الخامس : « وحقيقة أنكر بعضهم أن الله يعلم الجزئيات كما يقول الشارح فى الجزء الثانى من كتاب ما بعد الطبيعة (٢) . » فمن المقرر إذن أن « توماس الأكوينى » كان يعرف نظرية هذا الفيلسوف العربى ، وأنه اتخذها مصدر وحى له(٣) ، لكى يستطيع حل مسألة العلم

---

(١) مناهج الأدلة نشر موللر ص ١٢٨ — ١٣٠ ، والمطبعة الجمالية ص ٢٧ .

(٢) « quidam enim (ut Commentator in II Metaph. comm. III d. XV dicit) negarunt Deum singulare cognoscere . »

(٣) cf. Asin Palacios, ouv. cité p. 319 .

الإلهى للأشيـــاء الجزئية .

لكننا نميل إلى القول بأن « الأكوينى » استخدم هذه الفكرة الرشدية لحل كثير من المشاكل الأخرى . فنى رأى الفيلسوف القرطبى أن أفعال الله لا تصدر عنه بالضرورة أو بإرادة شبيهة بالإرادة الإنسانية . وإنما كان الأمر كذلك لأن الله عقل محض ؛ أى ذات مجردة من كل تركيب ؛ لأن الصفات والذات الإلهية ليست فى حقيقة الأمر إلا شيئاً واحدا بعينه. وإذن متى علم الله الأشياء فإنه يريدها ويخلقها الخ فالله لايخلق شيئاً بواسطة العقل أو عن طريقه؛ بل يخلقه من حيث أنه عقل؛ لأن العقل ليس صفة زائدة على الذات . وهذا هو السبب فى أن الخلق الإلهى أسمى من أن يدركه العقل الإنسانى . ويدافع أبو الوليد ، قدر طاقته ، عن الفلاسفة الذين وصمهم الغزالى والمتكلمون بأنهم يقولون بأن أفعال الله تصدر عنه بالضرورة . وهو يؤكد لنا أن الفلاسفة لاينكرون الإرادة الإلهية ، ولكنهم لايسلمون بأن إرادة الله شبيهة بإرادة الإنسان . فهم يرون أن الأفعال لاتصدر عنه بالطبيعة . . ولا بإرادة ناقصة : وهذا هو السبب فى فى أن الإرادة تقال عن الله والإنسان باشتراك الاسم فقط ، كما يطلق اسم العلم على كل من العلم الأبدى و العلم المخلوق [1]

فالعلم الإلهى سبب فى وجود الأشياء فى حين أن العلم الإنسانى مسبب

---

(١) تهافت التهافت ط بيروت ص ٤٣٨ ـ ٤٣٩ ؛ (XI, 25-26 pp. -439-9):
« والفلاسفة ليس ينفون الإرادة عن البارى سبحانه ، ولا يثبتون له الإرادة البشرية ؛ لأن البشرية إنما هى لوجود نقص فى المريد . وإنما يثبتون له من معنى الإرادة أن الأفعال الصادرة عنه هى صادرة عن علم ، وكل ما صدر عن علم وحكمة فهو صادر بإرادة الفاعل لاضروريا طبيعياً ؛ إذ ليس يلزم من طبيعة العلم صدور الفعل عنه ، كما حكى هو عن الفلاسفة . . ولذلك اسم الإرادة مقول عليهما باشتراك الاسم ، كما أن اسم العلم مقول كذلك على العلمين القديم والحادث الخ

عنها . والله يخلق الخلق عن علم ، وذلك أكمل وأسمى إلى مالا نهاية له من الخلق بالضرورة .[١] ونلاحظ أن النتيجة التى ينتهى إليها « الأكوينى » هى تلك التى يريد أبو الوليد تقريرها بصفة حاسمة ، وهى أن السببية الإلهية غاية فى الكمال ، بمعنى أنه لا مثيل لها فى عالم الحس ؛ إذ أن هذه السببية لاتدل على شىء آخر سوى أن الأفعال الإلهية لا تصدر عن ذاته سبحانه فحسب ؛ بل عن ذاته العاقلة . ولذا فهى ليست أفعالا اضطرارية . وإنما كانت هذه السببية فريدة فى نوعها ؛ لأننا لانجد ما يماثلها لا فى أفعال الطبيعة ، ولا فى الأفعال الإنسانية .

ولما لم يهتد « رينان »[٢] إلى إدراك المغزى الدقيق للتفرقة بين السببية الإلهية الحرة وبين السببية فى الطبيعة ، وهى تلك التفرقة التى يقررها ابن رشد بإطناب فى مواضع كثيرة من كتبه — نقول إنه لما لم يفطن إلى هذا الأمر اعتقد أن الفيلسوف القرطبي ينكر الحرية الإلهية ، ويقول إن أفعاله تعالى تصدر عنه بالضرورة . لكن الحقيقة تختلف عما ذهب إليه « رينان » كل الاختلاف . وإذا كان « رينان » قد كوّن لنفسه فكرة خاطئة عن عن الفلسفة الرشدية فذلك لأنه لم يطلع على كتاب مناهج الأدلة فى عقائد الملة ؛ وهو ذلك الكتاب الذى حاول فيه أبو الوليد بن رشد أن يوفق بين العقائد الموحى بها وبين فلسفة أرسطو . وفيه يعرض آراءه الفلسفية عرضا واضحا . ومن الأكيد أن قراءة هذا الكتاب عظيمة الفائدة لأنها تلق ضوءا كافيا على المذهب الرشدى فى جملته ، وتحول دون الوقوع فى مثل تلك الأخطاء البالغة .

وقد اهتدى « الأكوينى » إلى حل مشكلة أخرى سبقه ابن رشد إلى

---

(١) قارن هذه الفكرة بما يقوله الأكوينى فى كتابه Contra gent.Lib II cap.XXIII

(٢) رينان : ابن رشد والمذهب الرشدى ص ١١٣ .Averruès et l'Averroïsme

تحديدها وحلها . ومما يدل على وجود الاقتباس هنا أن المفكر المسيحى يحدد هذه المشكلة بنفس العبارات التى استخدمها فيلسوفنا على وجه التقريب ، وهى أن الشىء المعلوم يسبق العلم والقياس . . ولكن ما يكون مسبوقا وخاضعاً للقياس لا يمكن أن يكون سبباً . (١)

ولقد رأينا كيف حل فيلسوف قرطبة هذه المشكلة بتفرقته بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى . وهذا هو ما سيفعله « الأكوينى » بدوره ، لأنه يرتضى نفس الحل الذى يتلخص فى أن علم الله سابق للأشياء ، فى حين أن الأشياء سابقة للعلم الإنسانى .

ومع ذلك ، فهناك فارق له خطره بين تفكير أبى الوليد وتفكير « الأكوينى » فيما يتعلق بتلك النظرية القائلة بأن علم الله سبب فى وجود الأشياء . ذلك أن الثانى يفرق بين مايسميه علم الرؤية [La connaissance de vision] وما يطلق عليه اسم مجرد الإدراك [La connaissauce de simple intellection] . أما العلم الأول فهو خاص بالموجودات التى وجدت فيما مضى ، أو توجد بالفعل ، أو ستوجد ، والعلم هنا سبب فى الوجود . أما العلم الذى يقال إنه مجرد إدراك أو تعقل فهو الذى ينصب على الأشياء التى يرى الله سبحانه إمكان وجودها ، ومع ذلك فإنها لن تخرج إلى حيز الوجود أبداً .

فما السبب فى التفرقة بين هذين العلمين ، وإلى أى أصل من الأصول يمكن إرجاعها ؟ إنها ترجع إلى التفرقة بين الممكن والواجب . ولم يكن «الأكوينى» مبتكراً هنا . ذلك لأن ابن سينا سبقه إلى الاعتماد على هذه

---

(١) Sum. Theol. I. q. 14. art 8, 3 praete, ea .

التفرقة الأخيرة ، لكى يبرهن لنا على أن أفعال الله ليست اضطرارية ، ما دام الله يختار أحد الاحتمالين للشيء الممكن فى ذاته ، وأن العالم الذى يوجد حالياً ليس أفضل عالم ممكن . لكن العلم الإلهى يحتوى على فكرة عالم آخر ، ومن الممكن أن تتحقق هذه الفكرة لو أراد الله لها أن تتحقق . وعلى غرار ابن سينا ، يذهب « توماس الأكوينى » إلى أن الله يختار أحد الاحتمالين للشيء الممكن فى ذاته ، وأن العالم الذى يوجد حالياً ليس أفضل عالم ممكن . غير أن العالم الحالى لما كان هو العالم الوحيد الموجود ، فهو لهذا السبب نفسه أفضل عالم بالفعل ، لكنه ليس أفضل عالم يمكن أن يوجد .[١] فالدافع الذى أملى على « ابن سينا » تفرقته هنا بين الواجب والممكن هو نفس الدافع الذى أملى على « الأكوينى » تفرقته بين هذين النوعين من الوجود ، وما يترتب على ذلك من التفرقة بين « علم الرؤية » وبين « علم مجرد الإدراك » .

أما فيلسوفنا فيقتصر على القول بأن الإرادة الإلهية الحرة لاتشبه فى شيء الحرية الإنسانية التى تختار أحد الاحتمالين : الفعل وعدم الفعل . كذلك ليس ثمة أدنى شبه بينها وبين أفعال الطبيعة التى تتم بصفة ضرورية [٢]. وهكذا نرى أن ابن رشد لايخرج عن الحدود التى رسمها للعقل الإنسانى . فهو لا يريد أن يصف مايتجاوز نطاق الإدراك الإنسانى . ذلك أن من

(١) De potentia. q. III art. 16. ad. 17. et Gilson, Le Thomisme 4° éd. P. 181.

(٢) تهافت التهافت ط بيروت ص ٤٤٩، ٤٥٠ (XII, 4 p. 449,450) : والذى يرون فى الحقيقة ، أن صدور الموجودات عنه هو بجهة أعلى من الطبيعة والإرادة الإنسانية ، فان كلتا الجهتين يلحقهما النقصان، وليس يقتسمان الصدق والكذب ؛ إذ قام البرهان على أنه لايجوز أن يكون صدور الفعل عنه سبحانه صدوراً طبيعياً ، ولا صدوراً إراديا على نحو مفهوم الإرادة الإنسانية . . . فهو صادر بجهة أشرف من الإرادة ، ولا يعلم تلك الجهة إلا هو سبحانه ، والبرهان على أنه مريد أنه عالم بالضدين. فلو كان فاعلا من جهة ما هو عالم فقط لفعل الضدين معا ، وذلك مستحيل . فوجب أن يكون فعله أحد الضدين باختيار . »

يرغب فى وصف العقل الإلهى هو رجل يريد تحقيق المستحيل . فإذا أراد المرء أن يعرف كيف يعلم الله الأشياء ، وكيف يريدها ، فلا بد له من أن يكون إلها ، وهذا هو المستحيل بعينه .

ولما كان فيلسوف قرطبة لا يرتضى تفرقة ابن سينا بين الممكن والواجب فإنه يرفض أيضاً استخدامها للبرهنة على وجود الله ، أو للتفرقة بين « علم الرؤية » وبين « علم مجرد الإدراك » ، كما فعل « الأكوينى » . وهو لا يحس حاجة إلى البرهنة على وجود الله عن طريق هذه التفرقة ؛ لأن دليل الممكن فى نظره مضاد لأفضل الأدلة على وجود الخالق ، ويعنى به دليل العناية الإلهية . ولذلك نجده يقول إن هؤلاء الذين يعتقدون أن العالم يمكن أن يكون على نحو مخالف لما هو عليه بالفعل يشبهون ذلك الرجل الجاهل الذى يفحص شيئاً مصنوعا لأول مرة ، فيخيل إليه أن هذا الشىء يمكن أن يكون مصنوعاً على نحو آخر ، مع احتفاظه بخصائصه وتحقيقه للغرض المقصود منه . (١)

أما « الأكوينى » فقد وجدناه يعتمد على فكرتين متناقضتين ، ونعنى بهما التفرقة بين الواجب والممكن من جانب ، والتفرقة بين عالمى الغيب والشهادة من جانب آخر . ففى الوقت الذى يستخدم فيه التفرقة الثانية ، لكى يبرهن لنا على أن العلم الإلهى سبب فى وجود الأشياء ،

---

(١) مناهج الأدلة طبعة الأنجلو المصرية ص ١٤٤ و ١٤٥ : « ويشبه أن يكون مايعرض للانسان فى أول الأمر عند النظر فى هذه الأشياء شبيها بما يعرض لمن ينظر فى أجزاء المصنوعات ، من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع . وذلك أن الذى هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما فى تلك المصنوعات ، أو جلها ، يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذى صنع من أجله ، أعنى غايته ، فلا يكون فى ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة . وأما الصانع والذى يشارك الصانع فى شىء من علم ذلك فقد يرى أن الأمر بضد ذلك . . . » انظر أيضاً نفس المصدر ص ١٩٩ وما بعدها .

وأن إرادته لوجود هـــذه الأشياء إرادة حرة ، ولـكن بمعنى مخالف للمعنى الإنسانى الذى يفهم من هذا اللفظ ؛ نجد أن « الأكوينى » يستخدم التفرقة الأولى ليبين لنا أن لله حرية شبيهة بحرية الإنسان . ولـكن أليس لنا أن نتساءل ، فنقول : ألا يؤدى استخدام هاتين الفكرتين المتناقضتين تقريباً إلى التفرقة بين كل من العلم والإرادة الإلهيين ، وإلى هدم تلك النظرية القائلة بأن الصفات الذاتية هى عين الذات الإلهية ؟

إن فيلسوف قرطبة يجد فى تفرقته الأساسية بين عالمى الغيب والشهادة الحل الأوحد لجميع المشاكل الفلسفية الدينية . ولذا فما كان من المستطاع له أن يسلم بتفرقة ابن سينا بين الممكن والواجب . وهذا مسلك يمكن فهمه تماماً ، لأن تلك التفرقة السينية تهدم نظريته بأسرها . هذا إلى أنها تقودنا لا محالة إلى التفرقة بين الماهية والوجود ، وتلك الفكرة الأخيرة مضادة للفلسفة الأرسطوطاليسية التى يرى ابن رشد أنه هو خير من يدافع عنها حقا . وسنعود إلى هذه المسألة التى خصصنا لها فصلا فى نهاية هذا الباب من الكتاب .

وسنرى عما قليل مسلك كل من هذين الفيلسوفين فى حل المشاكل الآتية:

١ — هل العلم الإلهى كلى أم جزئى ؟

٢ — هل العلم الإلهى واحد أم متعدد ؟

٣ — العلم الإلهى وفكرة الزمن .

٤ — هل يعلم الله الأشياء الممكنة المستقبلة ؟

٥ — هل يعلم الله مالا نهاية له من الأشياء ؟

٦ — هل يعلم الله الشر ؟

٧ — هل يعلم الله العدم ؟

الفصل الثالث

هل العلم الإلهى كلى أم جزئى ؟

إن الصعوبة التى دفعت بعض الفلاسفة إلى القول بأن الله يعلم الأشياء علما كلياً ، أو إلى القول بأنه يجهل الأشياء الجزئية ، هى تلك الصعوبة التى عبر عنها ابن رشد بتلك العبارة الواضحة الآتية : « وبالجملة فيعسر أن يتصور أن العلم بالشئ قبل أن يوجد والعلم به بعد أن يوجد علم واحد بعينه . »[1] ثم يضيف قائلا إن هذه هى الطريقة المثلى لتحديد هذه الشبهة تحديداً تاماً ، وإن حلها يتطلب مقالا طويلا . ونحن نعلم أن الحل الذى يقترحه ابن رشد يقوم على أساس نظريته القائلة بأن العلم الإلهى سبب فى وجود الأشياء ، فى حين أن العلم الإنسانى مسبب عن الأشياء . وحقيقة يرى الفيلسوف القرطبى أننا أمام مشكلة مزعومة ، أى مشكلة أسىء تحديدها ، وكان من الممكن أن تكون مشكلة حقيقية لو كان العلم الإلهى من جنس العلم الإنسانى . وإذن فلا أساس ألبتة للاعتراضات التى وجهها المتكلمون والغزالى إلى الفلاسفة ؛ بل الأولى أن يقال أنه ليس ثمة خلاف بين الفريقين ، وإن ما يشبه أن يكون خلافا بينهما ليس إلا ضربا من سوء الفهم . لكن هؤلاء الفلاسفة الذين يقولون إن الله لا يعلم الأشياء إلا علما كليا يخطئون سبيلهم ؛ لأنهم لا يفرقون بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وإن كانوا يريدون تأكيد عدم تغير العلم الإلهى . فهم يرون أن هذه الأشياء توجد فى الذات الإلهية ، وهى السبب الأول المشترك بين جميع ما فى الكون . ومعنى ذلك لديهم أن العقل الإلهى ينطوى على معانى الأشياء .

---

(١) مناهج الأدلة طبعة مونيخ ص ١٢٩ ، وص ٢٧ طبعة المطبعة الجمالية بحارة الروم، سنة ١٣٢٨ هـ .

وهذه المعانى عامة ، وهذا هو السبب الذى دعا هؤلاء الفلاسفة إلى القول بأن الله يعلم الأشياء علماً عاماً وكلياً .

وإذن فالهدف الذى يرمون إليه غاية فى الوضوح ، وهو تأكيد وحدة العلم الإلهى ، وعدم تعدده . غير أنهم لم يفعلوا سوى أن وقعوا فى أشد أنواع التشبيه سذاجة ، عندما قاسوا العلم الإلهى على العلم الإنسانى . فالإنسان يدرك الأشياء إدراكا عقلياً عن طريق صورها العقلية ؛ وإذن فالله يعلم الأشياء فى رأيهم ، عن طريق هذه الصور العقلية نفسها . ويقول ابن رشد إن هذه المقارنة خاطئة ، لأن « العقل منا هو علم للموجودات بالقوة لاعلم بالفعل . والعلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل . وكلما كان العلم منا أكثر كلية كان أدخل فى باب العلم بالقوة ، وأدخل فى باب نقصان العلم . وليس يصح على العلم الأزلى أن يكون ناقصاً بوجه من الوجوه ، ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة ؛ لأن العلم بالقوة هو علم فى هيولى . فلذلك يرى القوم أن العلم الأول يجب أن يكون علماً بالفعل ، وألا يكون هنالك كلية أصلا ، ولا كثرة متولدة عن قوة . . . » [1]

وهكذا نجد أن هؤلاء الذين يؤكدون أن الله يجهل الأشياء الخاصة ، أو يعلمها بطريقة عامة ، يخطئون خطأ مزدوجاً : لأنهم لما أرادوا تقرير وحدة العلم الإلهى لم يفعلوا سوى الهبوط بهذ العلم إلى مرتبة علم الإنسان الذى يوصف بالتعدد والتغير ؛ كذلك لما أكد هؤلاء أن علم الله عام هبطوا به إلى مرتبة العلم الذى يوجد بالقوة .

لكن الأمر يختلف عن ذلك تماماً فى نظر فيلسوف قرطبة ؛ لأنه يرى أن العلم الإلهى ليس علماً عاماً ولا خاصاً بالمعنى الضيق الذى

---

(١) تهافت التهافت طبعة بيروت ص. ٣٤٥ (VI, 69 - P. 345) وتكشف لنا نهاية هذا النص عن أن مسألة عموم العلم ترتبط بمسألة تعدده عند ابن رشد

يستخدم فيه هذان اللفظان لوصف العلم الإنسانى . فالفلاسفة الجديرون بهذا الاسم أولى الناس بألا ينظروا إلى هذه المشكلة من تلك الزاوية . فإن هؤلاء عندما يقولون إن الله لا يعقل ما دونه من الموجودات فإنهم يريدون بذلك أنه يعقلها بصورة مخالفة لما جرى عليه العقل الإنسانى ، ولكنه يدركها أو يعقلها بطريقة خاصة به . وليس هناك أى عقل إنسانى يستطيع مشاركة الله فى علمه ؛ إذ لو وجد موجود آخر يستطيع معرفة الأشياء مثله لشارك هذا الموجود الله فى علمه ، وذلك أمر مستحيل[1] . فالتساؤل عما إذا كان علم الله عاما أو خاصا معناه أننا نخطىء فى تصور طبيعة هذا العلم الأسمى الذى لا يخضع لمثل هذا التفريع والتقسيم .

تلك هى الطريقة التى يتبعها أبو الوليد لكى يستنبط المعنى الحقيق لما يقوله الفلاسفة من أن الله يعلم الأشياء على نحو مخالف لنا . غير أنه لا يفعل سوى أن يعرض نظريته الخاصة ؛ إذ ما من فيلسوف من هؤلاء الفلاسفة السابقين له استطاع أن يفرق ، مثله ، تفرقة واضحة بين العالم الإلهى والعالم الإنسانى . ومع ذلك ينبغى لنا أن نترك الحديث للفيلسوف القرطبى : « وقوله [الغزالى] إن تعدد الأنواع والأجناس يوجب التعدد فى العلم ، صحيح ؛ ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصفون علمه سبحانه بالموجودات لا بكلى ولا بجزئى ، وذلك أن العلم الذى هذه الأمور لازمة له هو عقل منفعل ومعلول ، والعقل الأول ، هو فعل محض وعلة ، فلا يقاس علمه على العلم الإنسانى[2] . . . وتلخيص مذهبهم أنهم لما وقفوا بالبراهين على أنه لا يعقل إلا ذاته فذاته عقل ضرورة ، ولما كان العقل ، بما هو عقل ، إنما يتعلق بالموجود لا بالمعدوم ، وقد قام البرهان على أنه لا موجود إلا هذه الموجودات

(١) تهافت التهافت ط . بيروت ص ٢٢٦ (III, 161) .

(٢) نفس المصدر ص ٤٦٣ ــ ٤٦٤ (XIII 8,9.P. 463-464) .

التى نعقلها نحن ، فلابد أن يتعلق عقله بها ؛ إذ كان لايمكن أن يتعلق بالعدم . . . . وإذا وجب أن يتعلق بهذه الموجودات ، فإما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها ، وإما أن يتعلق بها على وجه أشرف . . . وتعلق علمه بها على نحو تعلق علمنا بها مستحيل فوجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف ووجود أتم لها من الوجود الذى تعلق علمنا بها . . . »

غير أن ابن رشد يعتقد أن الحل الذى يرتضيه لهذه المسألة ليس حلا شافياً . ولذا فسيبين لنا على أى مبدأ يقرر التفرقة بين علمنا الإنسانى الناقص ، وبين العلم الإلهى الذى يعد سبباً فى وجود الأشياء ؛ فالقول بأن علم الله لايوصف بأنه كلى أو جزئى معناه أنه لايشبه علم الإنسان فى شىء . لكن ذلك لا يحول دون أن تظل طريقة علم الله للأشياء موضعاً للتساؤل . ويعترف أبو الوليد بأهمية هذا السؤال ، ويجد نفسه مضطراً إلى تحديد فكرته تحديداً أكثر وضوحاً ، وذلك عن طريق إعطاء عدد أكثر من التفاصيل . وعندئذ يبدأ بلفت انتباهنا إلى أن الطريقة التى يعلم بها الله الأشياء أسمى بكثير مما يستطيع العقل تصوره . فهو يقول : « فعلمه واحد وبالفعل ، سبحانه . لكن تكييف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الإنسانى ؛ لأنه لو أدرك الإنسان هذا المعنى لكان عقله عقل البارىء سبحانه ؛ وذلك مستحيل . » (١)

وبعد هذا التحديد الصريح ، يقدم لنا ابن رشد التفاصيل الآتية : « ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل ، علمنا أن علمه هو أشبه بالعلم الشخصى منه بالعلم الكلى ، وإن كان لا كلياً ولا شخصياً . ومن فهم هذا فهم معنى قوله سبحانه : لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات

---

(١) نفس المصدر ص ٣٤٥ .(VI, 70. P. 345)

ولا فى الأرض ، وغير ذلك من الآيات الواردة فى هذا المعنى ، [1]

ولنا أن نتساءل ، بعد هذه النصوص الواضحة الحاسمة ، كيف يستطيع بعض مؤرخى الفلسفة فى أيامنا هذه أن يزعم أن فيلسوف قرطبة ينسب إلى الله علماً بالقوانين الكونية لهذا العالم ، دون أن يعلم تفاصيل خلقه ؟ وعلى أى نص من النصوص اعتمد « رينان » ، « ومونك » ومن سار على زعمهما ؟ غير أنه يبقى محققاً لدينا أن فيلسوف قرطبة يؤكد أن الله يعلم الأشياء على نحو خاص به ، وأننا إذا أردنا المقارنة بأى ثمن بين علمه وعلم الإنسان ، فمن الواجب القول بأن الله يعلم علماً خاصاً لا عاما ، وأنه ليس ثمة شيء يخفى عليه ، ولو كان مثقال ذرة .

ومع ذلك ، فإن هذا الرأى السليم الذى يتفق مع النصوص الدينية ومع نصوص ابن رشد القائلة بأن علم الله سبب فى وجود الأشياء لم يحل دون وقوع علماء اللاهوت من اللاتينيين فى خطأ جسيم . ذلك أن رجال الكهنوت ، وعلى رأسهم « توماس الأكوينى » ، زعموا أن أبا الوليد كان إماماً لهؤلاء الذين يؤكدون أن الله لا يعلم الأشياء الجزئية ، أو لا يعلمها إلا بطريقة كلية . وقد انتقلت هذه الفكرة الخاطئة عبر القرون ؛ بل ربما بدت فى عصرنا هذا كما لو كانت حقيقة قام البرهان عليها . وقد ذهب « رينان » إلى حد أن أكره نصوص ابن رشد على القول بأنه لا وجود للعناية الإلهية . كذلك نرى أن المختصين فى دراسة فلسفة « توماس الأكوينى » يجمعون على القول بأن ضروب الهجوم التى يحتوى عليها السؤال الرابع عشر فى الفصل السادس من الجزء الأول للخلاصة اللاهوتية قد وجهها

---

(١) نفس المصدر ص ٣٤٥ — ٣٤٦ (XI 71: 345-349) هنا يرتضى ابن ميمون وجهة نظر ابن رشد — أنظر دلالة الحائرين لمونك الفصل السادس عشر المجلد الثالث (Guide des Egarés. T. III, ch:16 P.p 113-114.)

ويقول آسين بالاسيوس : إن القديس توماس الأكوينى يورد نصاً دينيا شبيها بالآية التى يستشهد بها ابن رشد ، لكى يبين أن علم الله يشمل جميع الأشياء .

«توماس الأكوينى» إلى ابن رشد ؛ بل إلى الغزالى . لكن ينبغى أن نعترف بالفضل لأسين بالاسيوس ؛ لأنه الوحيد الذى تجنب هذا الخطأ حسبما نعلم . وأكثر من ذلك ، فقد رأينا فيما مضى أنه برهن على أن « الأكوينى » يقلد النظرية الرشدية القائلة بأن علم الله سبب فى وجود الأشياء ؛ وبين أن هذه النظرية هى مفتاح الحل لجميع الشبهات الدينية التى تتصل بالعلم الإلهى[١] . وقد اهتدينا نحن من جانبنا إلى نصوص عربية أكيدة لا تدع أى مجال للريب فيما يتصل بفكرة ابن رشد الحقيقية . فكتاب « تهافت التهافت » ، يكاد يفيض بمثل هذه النصوص التى أشرنا إليها . هذا إلى أن كتاب « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » يعالج هذه المسألة بتوسع .

ونعتقد ، مخلصين ، أنه من الخير لمؤرخى فلسفة « الأكوينى » أن يتجهوا إلى هذين الكتابين ، حتى يجدوا الأصول الأولى للنظريات الكبرى لدكتورهم الملائكى . فإن هذا المفكر ، وإن استقى حلوله من فكرة ابن رشد ، فإنه يزعم أن فيلسوفنا يعضد رأياً مضادا لما أخذه هو عنه ـ فهو يقول[٢] : « لقد أخطأ بعض الفلاسفة فى هذا الصدد عندما قالوا إن الله لا يعلم الأشياء الخارجة عنه إلا علماً كلياً . » ويسارع الأب « سرتيلانج » ، الذى يترجم هذا النص إلى الفرنسية فيقول إن « سان توماس » إنما يفكر هنا فى ابن رشد (فى تفسيره لما وراء الطبيعة الكتاب الثانى عشر — شرح ٥١) لكننا نفكر من جانبنا فى « توماس الأكوينى » عندما يتحدث عن العلم الإلهى فى كتابه « المسائل الخلافية [questions disputeés] » ، وعندما يجيب عن السؤال القائل : هل يعلم الله الأشياء الجزئية[٣] ، وعندما يضع يده على عرض المشكلة الذى يحدده ابن رشد فى تفسيره لما وراء الطبيعة فى

---

(١) Asin Palecios-ov. cité p. 319.

(٢) Sum. Theol. 1. q. Xlv art 6. ad Resp.

(٣) Utrum Deus singularia cognsceat.

الكتاب الثانى للتفسيرين الثالث ، والخامس عشر . وليس هناك ما يضطرنا إلى أى تحوير فى وجهة نظرنا هذه ما دامت نصوص كتابى تهافت التهافت ، ومناهج الأدلة ، فى مثل هذا الوضوح ، وما دامت لا تتناقض فيما بينها ، كما هى الحال فى كل من تفسير ما وراء الطبيعة فى الكتاب الثانى عشر الذى يشير إليه « سرتيلانج » ، وتفسير ما وراء الطبيعة فى الكتاب الثانى الذى أشار إليه « أسين بالاسيوس » .

وينبغى لنا ، قبل إقفال باب المناقشة فى هذه المسألة الخلافية ، أن نؤكد بصفة عابرة ، أن أبا الوليد إنما ألف كتابه « تهافت التهافت » ، ليبرهن لنا على أن الغزالى قد أخطأ عندما اتهم الفلاسفة بأنهم أنكروا علم الله للأشياء الجزئية إلى جانب بعض الآراء الدينية الأخرى . ومما يدعو إلى الدهشة أن الأب « سرتيلانج » يجمع بين الغزالى وابن رشد فى انكار هذا النوع من العلم الإلهى . وحقاً إننا لا نعنى بهدم رأى « سرتيلانج » وحده ؛ لأننا نستطيع تكرار نقدنا له بالنسبة إلى عدد كبير من مؤرخى الفلسفة ، من أمثال « مونك » و « رينان » و « جلسون » وآخرين غيرهم . فمثلا يعتقد « رينان » أن ابن رشد يقول بأن أفعال الله تصدر عنه بصفة اضطرارية . لكننا قد بينا أن هذه النظرية لم تكن مطلقاً نظرية ابن رشد . ومع ذلك ، فإن « رينان » يرى أنها هى السبب الذى يدعو فيلسوفنا إلى القول بأن الله لا يعلم سوى القوانين العامة للكون ، وإنه يُعنى بالنوع لا بالأفراد (Disp. XI – XIII) . وقد راجعنا النص العربى فوجدنا أنه لا يحتوى على شىء من هذا القبيل . ثم يستمر « رينان » فيقول ، دائماً على لسان ابن رشد ، إن الله لو كان يعلم الجزئيات لأدى ذلك إلى تغير مستمر فى ذاته[1] . فإذا كان « رينان » يخطىء فى فهم فكرة فيلسوفنا فذلك يرجع

(١) Renan, Averroès et l'Averroïsme p. 114.

إلى أنه يعتقد أن عرض هذا الفيلسوف لنظرية هؤلاء الذين ينكرون علم الله للأشياء الجزئية هو التعبير الدقيق عن وجهة نظر ابن رشد . لكننا نعلم أنه لا أهمية ألبتة لما يزعمه «رينان» . وذلك أن فيلسوفنا يحل المشكلة هنا على أساس التفرقة الأساسية بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى .[١] فإن العلم الأول لما كان سبباً لوجود الكائنات الخاصة فمن الواجب ألا يطرأ عليه التغير بسبب تغيرها[٢] . وسوف نعود إلى هذه التفرقة بين العلمين .

إذن فما علينا الآن سوى أن نتتبع رأى « رينان » ، الذى ينسب إلى ابن رشد أنه قال : لو أن الله كان يسيطر على العالم ويوجهه مباشرة لكان هو خالق الشر فى هذا الكون . لكن ما قيمة هذا الزعم إذا كان ابن رشد نفسه يصرح على نحو لا ريب فيه فى كتاب « مناهج الأدلة » أن الله هو السبب الفعال فى وجود الشر ، وأنه يجب التصريح بهذه الحقيقة للجمهور ، حتى لا يعتقد هذا الأخير أن هناك إلهين أحدهما يعد خالقاً للخير ، والآخر خالقاً للشر ؟[٣] إذن يخطئ « رينان » مرة أخرى . وهكذا فالسبب الذى يذكره أبو الوليد كحافز إلى نفى العلم الإلهى للجزئيات ليس خاصاً بابن رشد نفسه ؛ بل هو خاص بهؤلاء الفلاسفة الذين يميلون إلى نفى هذا العلم ، وهناك حافز آخر دفع «رينان» ، على ذكائه ، إلى الخطأ فى فهم فكرة فيلسوف قرطبة. وذلك أن الترجمة اللاتينية لكتاب «تهافت

---

(١) انظر ضميمة لمسألة العلم القديم ط.المطبعة الجمالية ص ٢٧-٢٩ : « والذى ينحل به هذا الشك عندنا هو أن يعرف أن الحال فى العلم القديم مع الموجود خلاف الحال فى العلم المحدث فى الوجود ، وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا ، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود ... وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث ، وهو قياس الغائب على الشاهد ، وقد عرف فساد هذا القياس . »

(٢) انظر الفصل الخامس من هذا الباب بعنوان « العلم الإلهى وفكرة الزمن » .

(٣) مناهج الأدلة طبعة الأنجلو المصرية ص ٢٣٦ — ٢٣٧ .

التهافت «ليست من الدقة إلى الحد الذى تطمئن إليه النفس ؛ بل إن «رينان» نفسه هو الذى يتهم المترجم اليهودى لهذا الكتاب بأنه يدخل تعديلات على نص ابن رشد . وهذا هو أحد الأسباب التى تحملنا على اعتقاد أن «توماس الأكوينى» اطلع ، من دون شك ، على نسخة غير محرفة لكتاب «تهافت التهافت» . ومن البديهى أننا لا نهدف فى هذه المناقشة إلى تجريح «رينان» ، وإنما نهاجم أسطورة لم يفعل «رينان» سوى أن ارتضاها إلى حد كبير ، دون أن يكون مزوداً بروح النقد التى يتميز بها عادة . والحق أننا لا نهدف إلى مهاجمة «رينان» أو غيره مهاجمة شخصية ، ولكننا عقدنا العزم على هدم أحد الأخطاء التاريخية الفلسفية الكبرى ، ولن نسأم من تفنيد آراء «رينان» أو الأب «سرتيلانج» أو «جلسون» حتى يُعترف لنا بأننا نهاجم فكرة خاطئة .

ولقد سبق أن قلنا إن من الأسباب التى دعت الغزالى إلى تأليف كتاب «تهافت الفلاسفة» أنه كان يريد دحض تلك الفكرة الفلسفية المزعومة التى تقول إن الله لا يعلم الجزئيات . لكن ابن رشد يبين لنا فى خاتمة كتاب تهافت التهافت أننا نوجد حيال نوع من سوء التفاهم ، أو حيال تحريف مقصود لنظرية الفلاسفة . فى رأى هذا الفيلسوف أن هؤلاء لم يقولوا بمثل هذه النظرية . أما فى نظرنا نحن فقد يكون ما يقوله أبو الوليد عن هؤلاء الفلاسفة ممكنا ، أو ربما كان مخالفا للواقع . أما الأمر الذى لا نشك فيه فهو أنه ليس ثمة فيلسوف آخر يدانيه فى حل هذه المشكلة بمثل هذا الوضوح . وقد كان ذلك أمرا مستطاعا له ؛ بل فى غاية اليسر ، وذلك بسبب تفرقته بين عالم الغيب أو العالم الإلهى ، وبين عالم الشهادة أو عالم الإنسان . وإذن ، فإن نظرية «علم الله سبب فى وجود الأشياء» — وهى أحد مظاهر تلك التفرقة — هى الوسيلة التى يستخدمها أبو الوليد فى حل هذه العقدة الدينية على حد تعبيره .

إذن فهؤلاء الذين يعتقدون أن نظرية « الأكوينى » فى العلم الإلهى الشامل الدقيق للأشياء الجزئية كانت ردا مفحما على ابن رشد أو الغزالى هم هؤلاء الذين يؤمنون ويسلمون ، دون بحث ، بفكرة خاطئة تمتاز بالضخامة ، ولكنها لا تنهض على ساقيها ؛ وهم هؤلاء الذين يرتضون أيضاً موقف الجور الذى لا مبرر له ، ونعنى به موقف «الأكوينى» من الفيلسوف القرطبى . ذلك أن « الأكوينى » كان يعرف مذهب فيلسوفنا معرفة تامة ، لهذا السبب اليسير وهو أنه يحاكيه ويسطو على نظرياته الفلسفية الكبرى . ويجب الاعتقاد أن معاصرى الأكوينى كانوا محرومين من وسائل الاطلاع التى كانت فى متناول هذا الرجل ، وأنهم لم يدانوه ، تبعاً لذلك ، فى معرفته لفلسفة ابن رشد .

كذلك يجب القول بأن أتباع ابن رشد المزعومين كانوا لا يعلمون شيئاً له قيمته من هذه الفلسفة التى كانوا يزعمون أنهم حماتها الحقيقيون ، ولو أنهم عرفوا تلك الفلسفة ، كما عرفها «توماس الأكوينى»، لما أمكن أن يصبح أبو الوليد ضحية لكل هذه المفتريات والاتهامات .

إن الفكرة الخاطئة التى نريد أن نهدمها هنا هى فكرة مقصودة ومبيتة : ونحن لا نشعر بأى حرج عندما نصرح بأن « توماس الأكوينى » هو المسئول عنها . فإن جهل القوم بفلسفة ابن رشد الحقيقية ، والفوضى العقلية الكبرى فى القرن الثالث عشر المشتت بين الاتجاهات الأرسطوطاليسية والأفلاطونية الحديثة — كانا من خير أعوان «الأكوينى» ؛ إذ أسديا إليه خدمة كبرى ، عندما جعلاه يبدو للآخرين فى مظهر المفكر الأصيل المبتكر ، دون أن يبذل من ذات نفسه شيئاً . ثم تأكدت هذه الفكرة الخاطئة لأسباب ثانوية منها التطفل العقلى لهؤلاء الذين زعموا أنهم تلاميذ ابن رشد من اللاتينيين ، ومنها الأوهام الدينية والجمود ، ثم اجتمعت هذه الأسباب

كلها ، فأدت إلى إظهار « توماس الأكوينى » بمظهر الأصالة ، لكنها أصالة باطلة أو مستعارة .

فبفضل هذا الخطأ العام أصبح ابن رشد رمزا الإلحاد وأنموذجا أصيلا لهؤلاء الذين ينكرون علم الله للجزئيات ، مع أن هذا الفيلسوف كان يقول: إنه من السخف البالغ أن نقارن علم الله الكامل بعلم الإنسان الناقص . لكن الحقيقة ليست وقفا على قوم دون آخرين . وكان ينبغى أن يكون تاريخ الفكر مثال العدالة والحيدة . غير أن الأوهام الدينية ، وهى وليدة الجهل والحقد ، لا تفعل سوى أن تهدم كل ما يوصف بالعدل والجمال . ولا نملك إلا أن نأسى لمصير هذا الفيلسوف العقلى المؤمن الذى ينظر إليه خصومه نظرتهم إلى المفكر الملحد بمعنى الكلمة . ومع ذلك فإنا نعترف للأكوينى بشىء من الحياء ، لأنه لم يجهز عليه تماما ، حتى فى أشد ساعات غضبه . فهو لا يصفه بالإلحاد ؛ بل يقول عنه إنه شارح خبيث ومشوه لآراء أرسطو . فإذا كتب على رجل ما أن يتخذ هدفا لضروب الصراع الدينى ، وإذا كان مذهب فلسفى ما قد شوه وحرّف بعد استغلاله كل الاستغلال ، فمن المؤكد أن هذا الرجل هو ابن رشد ، وأن هذا المذهب الفلسفى هو مذهبه .

ولنا أن نتساءل كيف أصبح هذا الفيلسوف — أو كيف أمكن أن يصبح — من بين هؤلاء الذين ينكرون علم الله للأشياء الخاصة ، وينفون العناية الإلهية ، مع أنه يقول إن هناك نوعا من الكثرة فى العلم الإلهى ، وإن هذه الكثرة لا تشبه فى شىء تلك التى ينطوى عليها العلم الإنسانى ؟ — نقول كيف استطاع هؤلاء أن يضموا ابن رشد إلى قبيل من يزعم أن الله يعلم الأشياء علما كليا ، مع أنه يقول إن علم الله للجزئيات أولى أن يكون شبيها بعلم الإنسان الأشياء الخاصة ، من أن

يكون شبيها بالعلم العام ، وذلك إذا لم يكن بد من الوقوع فى التشبيه ؟ وأخيرا كيف استطاع «الأكوينى» أن يشوه فكرة ابن رشد ، وأن يحل لنفسه اتخاذ هذه الفكرة مصدر وحى لآرائه التى تعد نسخة مكررة من آراء فيلسوفنا ؟ .

وأيا كان الأمر ، فإن هذا المفكر المسيحى يقول على غرار الفيلسوف القرطبى ، إن علم الله يوصف بأنه علم بالفعل ، وإن العلم العام علم بالقوة . فكلاهما يعترف إذن أن الله لا يعلم عن طريق الصور العقلية ، بل يعلم بذاته. فعلم الله الخاص المحدّد للأشياء الجزئية الذى يتحدث عنه « الأكوينى » ليس سوى ذلك العلم الذى يتحدث عنه ابن رشد ، والذى يقول بصدد الحديث عنه إنه من البدعة أن نتساءل إذا كان علم الله جزئيا أو كليا . ولكن لماذا يفضل « الأكوينى » وصف هذا العلم بأنه « ذاتى ومحدد » ؟ أليس السبب فى ذلك أنه يلتزم هنا الحكم الحاسم الذى أصدره أبو الوليد ؟ فهو يأبى استخدام كلمة الخاص لأنه يرى فى استخدامها دليلا على المماثلة بين العلم الإنسانى والعلم الإلهى . كذلك كان أبو الوليد ينفر ، كما نعلم ، من استخدام كلمة الخاص، لأنه يراها غير مطابقة للمعنى الذى يريده ، وأنها تقود إلى الوقوع فى التشبيه . ولذا وجدناه يقول إن علم الله للأشياء أولى أن يكون شبيها بالعلم الخاص ؛ بل أنه يستعمل كلمة « الذاتى » ولكن هناك فارقا كبيرا بين هذا المعنى وبين معنى الخصوص من وجهة النظر الإنسانية .

إن المواد الأولية التى وجدها « الأكوينى » فى فلسفة ابن رشد لا تخفى على أحد ، وهى ذات قيمة كبرى . ولا يتردد هذا المفكر فى استخدامها ، وربما كان أكثر توفيقا من أبى الوليد عندما وضع وكرر مصطلحى «ذاتى ومحدد» (propre et distinct) . لكن هذا لا يعدو أن يكون اختلافا فى طريقة التعبير . ونقول إن المواد الأولية هى بعينها لدى هذين

الفيلسوفين ، وإن مصدرها واحد ؛ ذلك أن الله يعلم الأشياء فى أدق تفاصيلها « عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين»[1] ومع ذلك فإن وصف كيفية هذا العلم أسمى من أن تدركه عقولنا الإنسانية الناقصة ؛ وذلك لأن معرفة أدق التفاصيل فى الأشياء سبب فى وجودها ، ومعنى ذلك أن علم الله يتضمن العناية الإلهية .

وأكثر من هذا ، فإن « الأكوينى » نفسه يستخدم نفس الحجج التى استخدمها فيلسوفنا ، لكى يبرهن لنا على أن علم الله للأشياء ليس علماً عاماً . فكلا هذين المفكرين يرى أن هذا العلم لا يمكن أن يكون عاما ؛ لأن إدراك شىء من الأشياء بصفة عامة معناه إدراكه بصفة ناقصة . وهما يريان أن الإنسان يبدأ بمعرفة عامة ، ثم ينتقل إلى معرفة واضحة محددة[2] ، زد على ذلك أن معرفة الأشياء بصفة عامة هى معرفة ناقصة لأنها معرفة بالقوة[3] .

حقاً إن «الأكوينى» يستقى هنا من نفس النبع الذى يستقى منه أبو الوليد ؛ لأن هذين الشارحين الفيلسوفين يعتمدان على نظرية أرسطوطاليسية ، وهى القائلة بأن معرفة الخاص معرفة بالفعل ، وأن معرفة العام معرفة بالقوة . وقد يعترض علينا بعضهم فيقول : لسنا هنا بحال ما أمام اقتباس أو محاكاة . لكننا نقول:إنه، على الرغم من اتحاد المصدر الذى يستقى منه كلا هذين الشارحين،فإن«الأكوينى»لا يغفل مطلقاً عن التفرقة الرشدية بين عالم الأمر وعالم الخلق . فبالنسبة إلى أرسطو كان الأمر بصدد التفرقة بين نوعين من العلم الإنسانى . أما بالنسبة إلى هذين التلميذين فالأمر خاص

(١) سورة سبأ آية ٣ .

(٢) Sum. Theol. q. XIV. art 6. ad Resp.

(٣) تهافت التهافت . ط . بيروت ص ٣٤٠ (VI, 58, p. 340) : « إن معرفة الأشياء كعلم كلى هو علم ناقص ؛ لأنه علم بالقوة» .

بتقرير هذه التفرقة فى مجال آخر ، أى فى مجال العقل الإلهى ، إذا أجيز لنا مثل هذا التعبير ، وذلك لتحقيق هدف واحد ، وهو البرهنة على أن العلم العام الذى يتسق مع طبيعة الإنسان لا يتسق بحال مع طبيعة العلم الإلهى . فمن هذه الناحية نقرر أن هناك اقتباساً ؛ بل محاكاة .

أما تأكيد الرأى المضاد لوجهة نظرنا فمعناه تأكيد أن « الأكوينى » لم يعرف شيئاً عن الفيلسوف القرطبى ، وإن حماسة هذا الأخير فى عرض تلك التفرقة بين العالم الإلهى والعالم الإنسانى حماسة غير مألوفة ، لأن هذه التفرقة وليدة الصراع المرير بين الغزالى وبين هؤلاء الذين كانوا أمناء ، إلى حد قليل أو كبير، فى شرح فلسفة أرسطو ،وإذا حدد الفيلسوف القرطبى هذه التفرقة بكل قوة ، فمن الحق أن نعترف له بأنه هو الذى ابتكرها . وعلى الرغم من أن المحاكاة هنا ليست فاضحة ، فإنها أكيدة ولا سبيل إلى الشك فيها . وهاك الدليل على ما نقدمه : لقد سار « الأكوينى » على نهج ابن رشد عندما بدأ مثله بالحديث عن نقص العلم العام ، لكى يبرهن لنا على أن علم الله الكامل يجب أن يكون خاصا وشاملا لجميع الأشياء الجزئية . وحقيقة إن العلم العام دليل على النقص فى العقل الإنسانى . ولما لم يكن من الجائز أن ننسب نقصاً إنسانياً إلى الله فمن الواجب ألا يكون العلم الإلهى عاماً[1] . وهذا هو ما فعله أبو الوليد عندما استخدم مبدأه المسمى بطريق التنزيه ، وهنا نرى بكل وضوح أن « الأكوينى » يستخدم المبدأ الرشدى نفسه عندما يترجمه ترجمة حرفية بمايطلق عليه اسم Voie de négation . وإذن تتلخص حجة «الأكوينى» فى القول بأن فكرة الكمال الإلهى لا تتفق مع العلم العام أو الكلى؛ فهو يقول : «فلو كان علم الله للأشياء الأخرى علماً عاماً فحسب ، وليس علماً خاصاً . . . إذن لترتب على ذلك أن إدراكه

(١) انظر ابن رشد وفلسفته الدينية، مطبعة الأنجلو المصرية ، سنة ١٩٦٤، ص ٥٨ ومابعدها

لن يكون كاملا بأية حال . . . [(١)] وقد استشهدنا منذ قليل بنص لابن رشد يشبه هذا النص شبها غريباً . وقد رأينا فى نص ابن رشد أن الحديث خاص بنقص العلم العام لأنه يشبه العلم بالقوة . كذلك رأينا أن علما من هذا القبيل لا يتفق لدى ابن رشد مع العقل الإلهى الذى يعلم دائماً بالفعل .

فمن الواضح إذن أنه إذا جاز أن تتجه هجمات «توماس الأكوينى» إلى أحدهما فمن المؤكد أنها لا تتجه إلى فيلسوف قرطبة . ومن الممكن أن توجه هذه الهجمات إلى هؤلاء الذين هم أهل لها . ونعنى بهم هؤلاء المتطفلين من الرشديين اللاتينيين الذين يعد مذهبهم تحريفاً للمذهب الرشدى الفلسفى . وليس من الممكن أن تعبر النظرية الرشدية اللاتينية فى هذه المسألة تعبيراً صحيحاً عن تفكير فيلسوفنا . وستتاح لنا الفرصة لكى نوجه الاهتمام إلى مدى التحريف الذى أدخله هؤلاء التلاميذ الأدعياء على فلسفة أبى الوليد. وحقيقة يرى ابن رشد أن الله ليس سبباً غائياً [Cause finale] [(٢)] لجميع الموجودات فحسب ؛ بل هو أيضاً السبب الفعال فى وجودها . وإذن فإن السبب الأول الفعال الذى يوصف بأنه عقل محض لا يمكن إلا أن يعلم موضوع تفكيره بالفعل [en acte] . والعلم بالفعل معناه معرفة جميع تفاصيل الشىء المعلوم . ومن ثم لا يجوز لأحد أن يزعم أن الله لا يعلم الأشياء الجزئية ، كذلك لا يمكن القول ، اعتمادا على ما يظن أنه رأى ابن رشد ، بأن الله يعلم الأشياء الجزئية بنفس الطريقة التى يتبعها العلم الإنسانى .

---

(١) Sic igtur cognitio Dei de rebus a se esset in universali tantum et non in speciali sequeretur quod ejus intelligere non esset omnibus modis perfectum .

Sum. Theol. I. q XIV art b .

(٢) هذه هى فكرة أرسطو .

إن مسلك «الأكوينى» تجاه الرشديين اللاتينيين له ما يبرره ، وذلك أن بعض التلاميذ الرشديين الأدعياء من أمثال « سيجير دى برابانت » قد خالفوا تعاليم أستاذهم المزعوم ، عندما اعتقدوا أن الله هو السبب الغائى للعالم فحسب [١] . وهنا نجد أنهم قد فسروا نظرية أرسطو الخاصة بالصلة بين المحرك الأول الذى لا يتحرك وبين العالم تفسيرا أمينا . ونعتقد أن رجلا مثل «سيجير دى برابانت» كان أكثر اتباعا للفلسفة الأرسطوطاليسية فى هذه المسألة وكثير غيرها من ابن رشد نفسه . وذلك لأننا رأينا كيف أكد فيلسوفنا أن الله هو السبب الفعال للكون ؛ لأن علمه هو السبب فى وجود جميع الكائنات . فهو يستخدم تلك النظرية القائلة بأن علم الله سبب فى وجود الأشياء لأنه يريد الاعتراف بوجود عناية إلهية ، والإقرار بأن الله ليس غريبا عن العالم أو منعزلا عنه . أما « سيجيردى برابانت » فيؤكد لنا أن الله ليس السبب الفعال فى وجود الكائنات الطبيعية ، ولا فى وجود موادها وصورها ، تبعاً لذلك . إذن ليس له أن يشملها بعنايته ؛ بل ليس له أن يعلم عنها شيئا . وإنا لنرى بوضوح إن إنكار السببية الإلهية الفعالة هو الذى يقود «سيجير» مباشرة إلى إنكار العلم الإلهى للأشياء الخاصة. غير أننا نعلم أن نظرية ابن رشد عن الخلق من العدم وفى غير زمان تتناقض كل التناقض مع مذهب أرسطو . ومن ثم فهى تتناقض مع رأى « سيجير » فبدلا من أن يذهب أبو الوليد إلى القول بقدم العالم بالمعنى الأرسطوطاليسى، نراه يقرر أن هذا العالم مخلوق لله، وأن خلقه إنما يتم وفقاً للعناية الإلهية؛ بل إنه ليتجاوز هذا الحد إلى اتهام الإمام الغزالى بعدم الأمانة العلمية عندما هاجم الفلاسفة، مع أنه كان يعلم حق العلم فكرتهم الحقيقية فى مسألة خلق العالم فى غير زمان . وهكذا يتضح لنا أن مشكلة العلم الإلهى للأشياء الخاصة ترتبط

---

(١) انظر : Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latini au XIII siècle .

فى ذهن أبى الوليد ارتباطا وثيقاً بفكرته عن العناية الإلهية . ذلك أن إنكار إحدى هاتين الفكرتين يؤدى إلى إنكار الثانية ، وذلك هو ما فعله «سيجير دى برابانت» .

ونعود فنقول : إن نقد «الأكوينى» لو كان هناك ما يبرره بالنسبة إلى المذهب الرشدى اللاتينى فليس هناك ما يبرره بحال ما بالنسبة إلى ابن رشد نفسه . وليس من جليل العمل أن يربط هذا القديس بين الأستاذ وتلاميذه الأدعياء ، دون أن ينسى ، فى الوقت ذاته ، أن يدعى لنفسه النظرية الحقيقية لابن رشد ، حتى يفحم بها أبناء المسيحية الخارجين عليها . وسنرى كيف سلك «الأكوينى» هذا المسلك بعينه على وجه التقريب ، وإن كان على نحو أخف جرما فى مشكلة وحدة العقل ، وفى نظرية النفس الكلية . ذلك أن الملحدين فى العالم المسيحى أرادوا تعضيد فكرة إلحادية سابقة لابن رشد ولتطرّق فلسفته إلى العالم الغربى ، فبحثوا عن رجل له مكانته وخطره ، لكى ينسبوا إليه هذه النظرية الأخيرة التى هدمها «جيوم دى فرنى» ، وسخر منها ما استطاع . وكان الشارح الأكبر لأرسطو هو هذا الرجل الذى وقع اختيارهم عليه » . ومع ذلك فإن دكتورهم الملائكى ، الذى كان يعلم الفلسفة الرشدية الحقيقية المعروضة فى كل من تهافت التهافت والكشف عن مناهج الأدلة ، لم يجد حرجا ما فى أن يدلى بدلوه فى هذه المهزلة ، ولم يتورع عن أن ينسب بدع العالم الغربى إلى ابن رشد .

ونقول إنه لم يتورع عن ذلك لأنه ، وإن لم يصف ابن رشد ، بالإلحاد فإنه يسلك تجاه التلاميذ الأدعياء لهذا الفيلسوف مسلكا يوهم بأنه كان لا يعرف شيئا عن آرائه الحقيقية . ومن العجيب أن «الأكوينى» يصف أبا الوليد بأنه يشوه فلسفة أرسطو ، ثم نجده يستغل هذه التعديلات التى أدخلها ابن رشد

على تلك الفلسفة ، لكى يوفق بين أرسطو وبين التفكير المسيحى . وهكذا نرى أن النظريات الرشدية بمعنى الكلمة ، كنظريات الصفات الإلهية ، وسببية العلم الإلهى ، وطريق التنزيه وطريق التشبيه ، تصبح نظريات أساسية فى فلسفة «الأكوينى» . لكننا سنبين فيما بعد أن نظرية النفس الكلية ليست من صنع فيلسوفنا ، وأنها كانت معروفة فى أوروبا قبل ابن رشد ؛ بل قبل دخول الفلسفة الإسلامية إلى العالم الغربى . كذلك سنبين أن هذه البدعة قد حاولت أول الأمر أن تجد لها سندا من نظرية الفيض ، ثم حاولت الاحتماء بمبـــدأ أرسطو القائل بأن المادة سبب فى اختلاف الأفراد .

أما فى مسألتنا التى نعالجها فى هذا الفصل ، وهى مسألة العلم الإلهى المحدد للأشياء الجزئية فإن لدينا دليلا قاطعا على ما نقدمه ، أى على أن «الأكوينى» قد استغل النظريات الرشدية الرئيسية استغلالا تاما ، ومع ذلك فإنه يحيد عن طريق العدل ، عندما يبذل قدر طاقته لتشويه تلك الفلسفة التى اتخذها مصدر وحى له ، والتى يكاد يأخذ عنها كل العناصر الجوهرية التى تقوم عليها فلسفته الخاصة. لقد كان أبو الوليد ابن رشد يقول : « وكذلك نعتقد أن له [للوجود] فى ذات العلم الأول وجودا أشرف من جميع وجوداته »[١] ، فيأتى الأكوينى ويقول على أثره « إن كل ما يوجد من كمال فى أى مخلوق من المخلوقات يوجد ، سلفا ، ويتحقق وجوده فى الله على أكمل نحو من الوجود »[٢] .

ولما كان الأب « سرتيلانج »[٣] يعتقد أن النظرية القائلة بأن علم الله سبب فى وجود الأشياء خاصة بتوماس الأكوينى فإنه ينكر على فيلسوفنا

---

(١) تهافت التهافت . ط . بيروت . ص ٢٢٨ (III,195 p. 228).

(٢) Sum. Theol. I. q. 14 art 6

(٣) Dieu (Introduction de la Sum theol. pp. 395-396)

شيئا كان ينبغى له أن يعترف به له . فإذا اعترف «سر تيلانج» بأن ابن رشد يقرر أن العلم الإلهى ليس كليا ولا جزئياً فإنه يزعم أن هذا الفيلسوف ينكر علم الله للأشياء الجزئية ، مع أنه يريد القول ، فى حقيقة الأمر ، بأن الله يعلم هذه الأشياء على أكمل وجه . ولا يعترف الأب « سرتيلانج » أن التفرقة بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى يمكن ان تكون عوناً لابن رشد على حل هـذه المشكلة . لكننا نجيب عن ذلك بأن المعنى الذى يريده فيلسوفنا من هذه التفرقة هو أن العلم الإلهى لا يتوقف على الأشياء بل الأمر على خلاف ذلك ، بمعنى أن الأشياء هى التى تتوقف عليه . فهو السبب فيها بدلا من أن يكون نتيجة لها . وهكذا نرى أن أبا الوليد يسلك مسلكا موحدا تجاه جميع المشاكل الدينية الخاصة بالعلم الإلهى ، فهو يكرر فى كل مشكلة من هذه المشاكل أن الله يعلم ذاته ، وأنه عندما يعلم ذاته فإنه يعلم أنه السبب فى وجود جميع الكائنات .

وهنا نجد المصدر الذى استقى منه « الأكوينى » حججه للرد على هؤلاء الذين كانوا يقولون إن الله لايعلم سوى القوانين العامة للعالم ، وأن الأشياء الخاصة لا تقع تحت علمه . وحجة «الأكوينى» هنا ماهى إلا حجة رشدية . وإنا على يقين أنه كان على علم بهذا الأمر ؛ لأنه يستخدم تلك الحجة بنفس اليسر الذى نجده لدى ابن رشد ، لكى يجيب عن تلك الصعوبات الدينية التى يمكن أن تثيرها مشكلة العلم الإلهى للأشياء الجزئية . ومعنى ذلك أن علم الله سبب فى وجود الأشياء ، يعد جوابا عن كل مشكلة ، أى عن مشكلة التغير ، أو التعدد ، أو لانهائية موضوعات العلم الإلهى وهلم جرا . وليس من الممكن أن يجهل « الأكوينى » فلسفة ابن رشد ، وإلا لكان مما يدعو إلى العجب أن ينقد مذهبا فلسفياً يجهله ، مع أن الأدلة كلها تجمع على أنه قد شوه هذا المذهب ، بعد أن أخذ عنه كل عناصره .

وإذن فلنا أن نتساءل عن مصدر هذا الخلاف ، وعن سبب سوء التفاهم ، وهما أمران قد استمرا منذ القرن الثالث عشر حتى الآن ؛ بل الأمر أدهى من ذلك ، إذ يجمع مؤرخو الفلسفة المسيحية فى عصرنا على أن الخلاف بين هذين المفكرين حقيقة لاسبيل إلى الشك فيها .

ولنا أن نختار أحد هذين الفرضين : فإما أن « الأكوينى » كان يجهل الفلسفة الرشدية الحقيقية ، وإما أنه كان يعلمها . فإذا كان يجهلها فمن الواجب أن نعتقد أن جميع ضروب التطابق التى أشرنا إليها ، والتى سنشير إليها فيما بعد ، وليدة المصادفة أو الاتفاق . لكن « توماس الأكوينى » نفسه هو الذى يكذب هذا الفرض ، لأنه ينسب إلى ابن رشد رأياً مضاداً لرأيه ، ثم يعقد العزم على هدمه ، باعتبار أنه بدعة خطيرة . هذا إلى أنه ليس من عادة الفلاسفة أن يبرهنوا على فساد نظرية يجهلونها .

فيبقى إذن الفرض الثانى ، وهو أن « الأكوينى » ، كان على علم بفلسفة ابن رشد . لكن هذا الفرض ذو وجهين ؛ لأن « الأكوينى » أما أن يكون قد عرف هذه الفلسفة سليمة أو مشوهة . وعلى الوجه الأول يكون قد عرفها معرفة مباشرة عن طريق الترجمة التى قام بها رجال الدومنيكان الثمانية الذين عهد إليهم المجمع الكهنوتى بطليطلة بترجمة الفلسفة العربية . وعلى الوجه الثانى يكون قد عرفها بطريقة غير مباشرة . وفى هذه الحال الأخيرة لا بد أن يكون الرشديون اللاتينيون هم الذين أطلعوه عليها . ونحن نميل إلى القول بأنه عرف هذه الفلسفة عن طريق إخوانه من الدومنيكان لاعن طريق الرشديين اللاتينيين . وهذا الوجه الذى نختاره أكثر احتمالا للصدق ، وهو الذى يفسر لنا كيف عثر « الأكوينى » على تلك النظريات الفلسفية المبتكرة التى استطاع تزويد الفلسفة « المدرسية » المسيحية بها .

وعندئذ يحق لنا أن نتساءل مرة أخرى عن الواقع الذى حفز هذا المفكر

المسيحى إلى تشويه المذهب الفلسفى الدينى لابن رشد ، أو لنا ، فى الأقل ، أن نستفسر عن السبب الذى دفعه إلى قبول تشويه هذا المذهب وتحريفه ، عندما لزم الصمت ، ولم يتطوع بالرد على هؤلاء التلاميذ الأدعياء الذين زعموا أنهم أتباع ابن رشد . فإما أن يكون «الأكوينى» قد رأى أنه من الخير أن يهاجم آراء فيلسوفنا ، ولو بغير حق ، حتى يقطع خط الرجعة على أتباعه المزعومين ، وإما أن يكون قد افترض جهل هؤلاء للفلسفة الرشدية الحقيقية ، لكى ينسب إلى نفسه النظريات الأساسية لدى هذا الفيلسوف ، وهى تلك النظريات التى لم تلبث أن أحدثت ضجة كبرى فى البيئة الفلسفية اللاتينية .

غير أننا نعتقد أن «الأكوينى» ربما اكتسب شهرة أعظم ، أو أكرم فى الأقل ، لو أنه حارب الرشديين اللاتينيين عن طريق المذهب الفلسفى الدينى الحقيقى الذى كان هؤلاء يظنون أنهم يعتمدون عليه . ولو أنه لم يربط ابن رشد بتلاميذه الأدعياء الملحدين ، بل حاربهم بالأدلة الرشدية الحقيقية ، لما كان نصيبه من المجد أقل منه عندما حاربهم بهذه الأدلة نفسها مع ادعاء أنها أدلته الخاصة . ولذا فإن الإعجاب الشديد الذى يظهره مؤرخو الفلسفة المسيحية ، فى العصر الراهن ، تجاه «الأكوينى» بمناسبة النظرية القائلة بأن «علم الله سبب فى وجود الأشياء»[1]، ليس له ما يبرره ؛ بل نجد أن هالة قاتمة تحيط به وتغض من شأنه ، وذلك لأن هذا المفكر ، الذى أخذ تلك النظرية عن فيلسوفنا ، نسى أن يشير إلى المصدر الذى استقاها منه . لكن لما كان قد آثر أن يسلك هذه السبيل فإننا لا نشعر بحرج ما فى التنديد بهذا المسلك الغريب ، الذى سنجده ، للأسف ، عندما سنتكلم عن نظرية المعرفة الإنسانية عند ابن رشد .

---

(١) سنرى أن «الأكوينى» يتراجع عن هذه النظرية فى كلامه عن «علم الرؤية» وعلم مجرد الإدراك . انظر الفصل السابع من هذا القسم .

ونعتقد أن واجبنا ينحصر فى توجيه نظر مؤرخى فلسفة « الأكوينى » إلى هذه المسألة الشائكة ، ونعنى بها مسألة أصالة فيلسوفهم ، تلك الأصالة التى لم يكتسبها صاحبها عن جدارة . فمن الممكن إذن تفسير جدّة وأصالة النظريات عند هذا الفيلسوف بضروب الاقتباس التى أخذها من فلسفة ابن رشد[1] ؛ بل سنقول : على غرار « روجييه » [Rougier] إن فلسفة ابن رشد ، لو عرفت منذ عهد مبكر ، لما أمكن للتفرقة بين الماهية والوجود أن ترى ضياء النهار .

إذن يتبين لنا من كل ما سبق أن اتحاد وجهة نظر كل من ابن رشد و « الأكوينى » ، فى مسألة العلم الإلهى الخاص المحدد للأشياء الخارجة عن ذاته أمر لاريب فيه ألبتة . فالأدلة واحدة ، والدافع هو بعينه لدى كل من هذين المفكرين . هذا إلى أن مفتاح الحل فى هذا الموضع هو النظرية الرشدية الشهيرة كل الشهرة والتى تنسب خطأ إلى « الأكوينى » ، وهى نظرية Scientia divina est causa rerum . أما فيما يتعلق بالدافع الذى حفز ابن رشد و « الأكوينى » ، سواء بسواء ، إلى البرهنة على أن الله يعلم تفاصيل كل شىء يخلقه فهو الدافع الآتى : إن إنكار هذا النوع من العلم معناه إنكار العناية الإلهية .

وليست وجهة نظرنا مجرد تقريب عشوائى بين نظريتين لمفكرين مختلفين . فإن النصوص الموثوق بها هى التى توجب علينا المماثلة بين مذهبيهما الفلسفيين . فمن هذه النصوص العديدة نستطيع العثور عند ابن رشد على النص الآتى : « فإن كانت طبائع الموجودات جارية على حكم العقل ، وكان هذا العقل منا مقصرا عن إدراك طبائع الموجودات ، فواجب أن يكون ههنا علم بنظام ترتيب هو السبب فى النظام والترتيب والحكمة الموجودة

---

(١) هذه هى الفكرة الأساسية لمقال أسين بالاسيوس عن العناصر الدينية الرشدية فى فلسفة « توماس الأكوينى » .

في موجود موجود . . . ، (١) وهاك نصاً يقتبس فيه « توماس الأكويني » نفس الفكرة التي قررها فيلسوفنا من قبل ، فيقول(٢) : « إن الله يعلم الأشياء الجزئية ؛ إذ أنه مبدأ كل وجود ، فالعلم الإلهي يجب أن يمتد إلى جميع الأشياء الجزئية حتى أشدها صغرا ، ومن الواجب أن يكون نظام الأشياء الجزئية ناجما عن الحقيقة الأولى ، وهذا هو ما تنحصر فيه العناية الإلهية . » ونلاحظ أن المقارنة بين العلم الإنساني الناقص وبين العلم الإلهي الكامل صريحة في نص ابن رشد ، وأنها ضمنية في نص « الأكويني » . وإذا كان تعبير الأشياء الجزئية أكثر وضوحا من من تعبير « كل موجود » فإن المعنى واحد في كلتا الحالتين ، ولا سبيل إلى المماحكة في تجريح أبي الوليد لأننا رأيناه منذ قليل يستشهد بقوله تعالى : « وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين . »(٣) أما نظرية سببية العلم الإلهي في وجود الأشياء فقد صاغها كل من هذين الفيلسوفين بنفس الوضوح ، كل في نصه الخاص به . ومع ذلك ، فإن العلاقة بين العلم والعناية الإلهية تبدو أشد قوة في نظر ابن رشد ؛ لأن هذا العلم في نظره سبب في النظام والاتساق والحكمة في وجود كل كائن . لكن كل هذه الفروق اللفظية اليسيرة لا أهمية لها . وإذا كنا قد أبحنا لأنفسنا أن نشير إليها فذلك لكي نتجنب إصدار حكم قد يبدو سريعا ولا وزن له .

غير أننا نفضل ، قبل إصدار هذا الحكم ، أن نعرض نصا آخر من الخلاصة اللاهوتية ، وهو نص لا يدع أي مجال للريب في الاتفاق

(١) تهافت التهافت ط . بيروت . ص ٣٣٩ (VI, 57, P _ 339)

(٢) De Substantiis Separatis, C.XIII

(٣) انظر أيضا مقدمتنا لكتاب مناهج الأدلة ، الفقرة السابعة .

التام بين فكرة « الأكوينى » وفكرة الفيلسوف القرطبى . وعلى هذا سيكون حكمنا مشروعا وأقرب إلى الإنصاف . أما النص الذى نومى إليه فهو الآتى : « إن معرفة شىء ما بصفة عامة هو علم بطريقة ناقصة[1] . ولذا فإن عقلنا عندما يباشر قواه فإنه يصل أولا إلى علم عام وغامض عن الأشياء ، قبل الوصول إلى علم خاص ومحدد ، وذلك لأنه ينتقل من الناقص إلى الكامل ، كما يقول أرسطو . »[2] وقد نسى « الأكوينى » أن يضيف ، وكما يقول ابن رشد . « إذن لو كان العلم الإلهى بالأشياء الأخرى كليا فقط ، وليس خاصا ، لترتب على ذلك أن عقله ووجوده أيضا ليسا كاملين بحال ما . »

ومع أن «الأكوينى» أخذ ذلك كله عن ابن رشد فإنه لا يعترف بشىء منه ؛ بل إنه يذهب فى جحوده إلى الحد الذى ينسب فيه إليه النظرية المضادة . فليس لأحد أن يرتاب إذن فى طبيعة النتيجة التى سنستخلصها من هذه النصوص ، وهى أن كلا هذين المفكرين يقرر لنا أن الله يعلم الأشياء الجزئية لأنه عقل خالق ، ولأن النظام والاتساق فى الكون دليل على وجود العناية الإلهية .

وإذا نحن أطلنا بعض الشىء فى المقارنة بين نصوص « الأكوينى » ونصوص ابن رشد التى لم تمتد إليها يد التحريف والتشويه ، فذلك أولا لأن المسألة التى تشغلنا هنا تتطلب هذه المقارنة ضرورة ، ثم لأن الحكم الذى سوف نصدره على «الأكوينى» بسبب مسلكه من ابن رشد ، قد يبدو ، دون هذه النصوص المقارنة ، فى مظهر التعسف أو التحامل ، وذلك لأن

---

(١) انظر النص الذى أوردناه فى هامش ص ١٨٥ . انظر أيضا تهافت التهافت . طبعة بيروت . ص ٣٤٥ [VI, 69, p. 345] .

(٢) Sum. Theol, 1. q 14. art. 6

جميع مؤرخى الفلسفة المسيحية يجمعون على القول بأن أبا الوليد كان من أنصار النظرية المضادة ، أى القائلة بإنكار علم الله للأشياء الجزئية ، وأن « الأكوينى » هو خصمه العنيد فى هذه المسألة .

ونعتقد أن التعسف ليس من جانبنا بل هو من جانبهم ، وهو لا يشوب النقد الذى نوجهه إلى مسلك « الأكوينى » ؛ فى حين أن هذا التعسف ينحصر فى قبول مؤرخى الفلسفة المسيحية من المعاصرين لهذا الخطأ الجسيم .

ولا يخطر قط بذهننا أن ننتقص من فضل « الأكوينى » ، لكن ينبغى لنا أن نوضح فكرتنا أكثر من ذلك . فنحن لا ننكر فضله من حيث إنه استطاع أن يفهم الفلسفة الحقيقية لابن رشد ، وأنه استطاع أن يتقبلها . ومع ذلك ، فإننا لا نريد تشويه الحقائق التاريخية والنصوص الرشدية لا لشىء إلا لنكون أحباء إلى قلوب هؤلاء الذين يطغى بهم الإعجاب فيعتقدون أن « الأكوينى » كان فيلسوفا مبتكراً ، مع أن الحقيقة لاتدعو إلى هذا الإعجاب كله أو بعضه ؛ لأن هذا الابتكار أولى أن يسمى تقليداً أو شيئاً آخر .

غير أننا نعترف أن الهدف الذى نرمى إليه هدف مشروع ومتواضع ، فإننا نريد أن نسدى خدمة لتاريخ الفلسفة اللاتينية فى العصور الوسطى . ولن يحول ذلك دوننا ودون رد الاعتبار اللائق بابن رشد . ومالم يرد هذا الاعتبار فإن منبعا هاماً لفلسفة «الأكوينى» سيظل مجهولا لدى مؤرخى هذه الفلسفة . وهذا هو السبب الأول فى أننا نلح ، ونعيد فى إلحاحنا ، حتى يطهر التفكير الفلسفى الحديث من هذا الخطأ التاريخى البالغ الذى نعتقد أنه لم يستمر طيلة هذا الزمن إلا بسبب الأوهام الدينية والعنصرية التى تعمل على تحريف الآراء وتشويهها .

فلنجمل إذن وجهة نظرنا قائلين بأن المشكلة التي أراد هذان الفيلسوفان حلها هي التناقض الظاهري بين وحدة العلم الإلهي وبين علمه للأشياء الجزئية ، وبأن الحل الذي يرتضيه كل من هذين المفكرين ينحصر في تلك النظرية القائلة بأن علم الله سبب في وجود الأشياء . وتقوم هذه الفكرة الأساسية لدى كل منهما على التفرقة الرشدية بين العقل الإلهي والعقل الإنساني ، وهذه التفرقة مظهر من تلك الفكرة الأساسية في الفلسفة الرشدية التي تتلخص في التمييز بين عالم الغيب وعالم الشهادة .

وسنرى في الفصلين التاليين كيف سيشرع أبو الوليد — بعد تقريره لوجود علم إلهي خاص محدد يشمل جميع الكائنات — في تأكيد أن هذا العلم للكائنات المتعددة لا يعد نقصاً بحال ما في العقل الإلهي الواحد المجرد من كل تركيب . كذلك سنرى أن « توماس الأكويني » يرتضي وجهة نظر فيلسوفنا ، فيقول إن علم الله للجزئيات لا يتضمن مطلقا وجود أي نوع من الكثرة في الذات الإلهية .

وإذا نحن انتهينا من بيان ذلك فسيرى الآخرون كيف كنا عدولا في نقدنا لمسلك « الأكويني » تجاه ابن رشد . ذلك أن تسلسل تفكير فيلسوف قرطبة يقابله تسلسل مماثل في تفكير « الأكويني » .

الفصل الرابع

هل العلم الإلهى واحد أم متعدد ؟

إن هذا السؤال نتيجة منطقية للسؤال الذى حددناه فى الفصل السابق . فقد تساءلنا إذا ما كان العلم الإلهى للأشياء عاما أم خاصاً ، وبينا أن ابن رشد يذهب إلى أننا إذا تركنا كل مماثلة بين الله والإنسان وجدنا أن الله يعلم الأشياء فى كل تفاصيلها علماً حالياً ، أو علماً بالفعل . كذلك رأينا كيف يقول ابن رشد إن التساؤل عما إذا كان الله يعلم الأشياء علماً خاصاً محدداً يرجع ، فى حقيقة الأمر ، إلى التساؤل عما إذا كانت هناك عناية إلهية ، أى عما إذا كانت لله قدرة فعالة فى الكون ، وفى كل ما يحتوى عليه. ثم رأينا أن « الأكوينى » يفكر فى هذه المشكلة نفسها ، ويحددها بنفس الطريقة التى حددها عليها أبو الوليد . فقد كان الأمر خاصاً لديه بالبرهنة على أن العلم الإلهى ليس عاماً ، حتى يستطيع تأكيد وجود قدرة إلهية فعالة. فهذه الصلة الوثيقة بين العلم والعناية هى التى تحدد نظرية ابن رشد وتوماس الأكوينى » عن السببية فى الكون[1] .

١ — موقف مؤرخى الفلسفة من ابن رشد :

لقد ألف مؤرخو الفلسفة أن ينظروا إلى ابن رشد على أنه كان أرسطوطاليسيا أكثر مما يبرره الواقع . وقد بدأوا جميعاً بالقول بأن الشارح الأكبر لم تكن له فلسفة خاصة به . وتلك فكرة خاطئة كشفنا

(١) مناهج الأدلة. ط موللر ص ٩٥ وما بعدها و ط الأنجلو المصرية ص٢٢٩. وانقل بصفة موجزة إن ابن رشد يقرر أن الله يخلق الأسباب ، وأنها لا تستطيع التأثير إلا وفقاً لإرادته فالله وحده هو السبب فى وجود الجواهر . أما الأسباب الثانية فخاصة بالأعراض فقط .

النقاب عنها فى موطن آخر . غير أن هذه الفكرة الخاطئة ألقت ظلا قاتماً على الفلسفة الإسلامية جملة ، وعلى الدور الذى قامت به فى توجيه الفكر الأوربى فى العصور الوسطى على الأقل .

لذلك نرى أن الأستاذ « جلسون » يربط ابن رشد بأرسطو فيقول : « إن الفيلسوف وشارحه ينكران العلم الإلهى للأشياء فى هذا العالم كما ينكران العناية الإلهية »[1] غير أن عدم اطلاع الأستاذ «جلسون» على النصوص العربية للفلسفة الإسلامية ، وبخاصة النصوص الرشدية ، يدعونا إلى تلمس العذر له ، وهو أحق به من « رينان » ، و « مونك » اللذين ينكران على ابن رشد أية أصالة فلسفية .

لقد كان أرسطو يقول إن الله هو السبب الغائى للكون . ولما كان يقرر فى الوقت نفسه أن الله ليس بالسبب الفعال للوجود ، فمن الضرورى عنده أن تفكر « الفكرة العليا » فى ذاتها ، وأن تظل فى عزلة تامة . ولم يكن هذا التفكير ، فى نظر أرسطو ، تفكيراً خالقاً ، ولا تفكيراً ينم عن العناية بالكون . فإذا جاء « جلسون » ليجمع بين ابن رشد وأرسطو ، ويقول إن الشارح الأكبر مقلد أعمى لآراء أستاذه فمعنى ذلك أنه يريد تجاهل مذهب فلسفى قائم بنفسه ، وأنه يهدم فلسفة متسقة فى جميع أجزائها ، وأنه يعطى للأكوينى كل المجد الذى ليس جديراً بأن يخلعه عليه . إن القول بأن ابن رشد ينكر العناية الإلهية معناه أن « جلسون » أو غيره ، يغلق عينيه حتى لاتقع على تلك النصوص العديدة التى يحتوى عليها كتاب « مناهج الأدلة » ، ومعناه أيضاً أنه يصر على ألا ينظر نظرة محايدة إلى نصوص عديدة أخرى توجد فى كتاب « تهافت التهافت » .

---

(١) E. Gilson, Le Thomisme, 4e édit. P. 193

ب — موقف ابن رشد :

لكننا لن نتوقف هنا لكى ندافع عن ابن رشد ، لأننا نعتقد أن خير دفاع عنه ينحصر فى بيان العلاقات الوثيقة التى يقررها هذا الفيلسوف بين الرأى القائل بعلم الله للأشياء الخاصة ، وبين الرأى القائل بوحدة العقل الإلهى وعدم تركيبه . فإن القول بأن الله يعلم جميع الأشياء علماً خاصاً محدداً قد يوحى بأن هـــذا العلم الإلهى يتضمن نوعاً من التعدد . وعندئذ يأخذ أبو الوليد فى البرهنة على أن هذا الفرض لايقوم على أساس ما . فهو يقول : « لكن الحق فى ذلك أنه ليس تعدد المعلومات فى العلم الأزلى كتعددها فى العلم الانسانى . » [1] وهكذا تعود التفرقة بين العالم الإلهى والعالم الإنسانى إلى الظهور مرة أخرى ، أى أن ابن رشد يستخدم هذه التفرقة هنا ليجد حلا حاسماً لمسألة تعدد موضوعات العلم الإلهى .» وذلك لأنه يلحقها [المعلومات] تعدد من وجهين أحدهما من جهة الخيالات ؛ وهذا يشبه التعدد المكانى ، والتعدد الثانى تعددها فى أنفسها فى العقل منا ، أعنى التعدد الذى يلحق الجنس الأول [أى المعنى الكلى (Concept)] . . . وهو بين أنه إذا نزهنا العلم الأزلى عن معنى الكلى أنه يرتفع هذا التعدد ، ويبقى هنا لك تعدد ليس شأن العقل منا إدراكه ، إلا لو كان العلم منا هو هو بعينه ذلك العلم الأزلى ، وذلك مستحيل . » [2]

وإذن لاتوجد فى العلم الإلهى كثرة ترجع إلى الصور الخيالية أو إلى المعانى الكلية ؛ بل هى كثرة « تدق عن الإدراك » [ineffabilis]

(١) تهافت التهافت . ط . بيروت ص ٣٤٤ (VI, 67, P. 344)

(٢) نص يلى النص السابق مباشرة . قارن هذا النص بما قاله موسى بن ميمون فى نص نشير إليه فيما بعد. أنظر ص. ٢٠٨ من هذا الكتاب.

على حد تعبير « توماس الأكوينى » . وهذه الكثرة أو التعدد الذى لا يمكن قياسه ، بحال ما ، على ما نعلمه فى العالم الحسى ، تعبر لنا خير تعبير عن هذه الفكرة ، وهى ، أن الله يعلم الأشياء المتعددة بالنسبة إلى عقلنا الإنسانى بعلم خاص محدد ، وذلك دون أن يتأثر العقل الإلهى ، كما هى الحال بالنسبة إلى العقل الإنسانى ، بتعدد موضوعات علمه . وإنما كان الأمر كذلك لأنه من الواجب أن نفرق فى المعرفة الإنسانية بين الذات العارفة وبين الشىء المعروف ، أى بين العقل والمعقول . أما بالنسبة إليه تعالى فإن العالم والمعلوم ، والعاقل والمعقول ليسا إلا شيئاً واحداً بعينه . فتسوية ابن رشد بين المعقول والعقل فى الذات الإلهية يمنعه من نسبة التعدد الخاص بالعلم الإنسانى إلى الله .

وحقيقة يدرك الإنسان الأشياء إما عن طريق الصور الخيالية ، وإما عن طريق المعانى الكلية . والصورة الخيالية لشىء ما ليست هى الصورة الخيالية لشىء آخر . أما المعنى الكلى فعلى الرغم من أنه واحد بالنسبة إلى جميع العقول الإنسانية ، فإنه ينطوى على كثرة من الأفراد الخاصة . والله لا يعلم عن طريق الصور الخيالية لأنه ليس بجسم ، ولا عن طريق المعانى الكلية أو الصور العقلية — وكلا التعبيرين سواء — لأنه يعلم بذاته . فهذه الذات متى علمت نفسها فإنها تعلم ، مباشرة ، كل ما يترتب على وجودها . وهذه الذات الواحدة غير المركبة ذات عاقلة خالقة . ويقول أبو الوليد بن رشد إنه ليس هناك أكثر سخفاً من اعتقاد أن العلم الإلهى لا يختلف عن علمنا إلا من حيث عدد الأشياء المعلومة ؛ إذ ليس الفارق بين هذين العلمين فارقاً من حيث الكم ؛ بل هو فارق من حيث الكيف قبل كل شىء .

والتعدد الذى نلاحظه فى العلم الإنسانى دليل النقص . وهو نتيجة

لعدم الاتحاد بين الذات العالمة والشئ المعلوم . ويأتى عدم الاتحاد هنا من أننا لانعلم الأشياء دائماً بالفعل ، ومن أن علمنا ينتقل من « القوة » إلى « الفعل » . أما بالنسبة إلى الذات الإلهية فالاتحاد تام بين العالم والمعلوم ، وذلك لأنه علمه يوجد بالفعل دائماً . « فلذلك يرى القوم — كما يقول ابن رشد — أن العلم الأول يجب أن يكون علماً بالفعل ، وألا يكون هنالك كلية أصلا ، ولا كثرة متولدة عن قوة ، مثل كثرة الأنواع المتولدة عن الجنس . » . (١) وهذا فى رأيه هو السبب فى أننا لا نستطيع إدراك غير المتناهى بالفعل ؛ إذ أن موضوعات علمنا منفصلة بعضها عن بعض ؛ فى حين أنه إذا كان هناك علم لاتنفصل موضوعاته بعضها عن بعض فإن المتناهى وغير المتناهى يستويان بالنسبة إليه . وسنعود إلى هذه الفكرة الأخيرة عندما يتاح لنا الحديث عن العلم للمتناهى وغير المتناهى .

فلنكتف الآن بالنظر فى مسألة تعدد موضوعات العلم بالنسبة إلى العقل الإلهى . لقد كان ابن رشد يقول إن الإنسان يستطيع أن يفرق بين نوعين من الكثرة : أحدهما خاص بالصور الخيالية ، والآخر نتيجة لنشأة المعانى الكلية . وقد رأينا أن هذين النوعين من الكثرة لايمكن أن يناسبا علم الله ، وهو عقل محض يفكر بالفعل دائماً . فالقول بوجود كثرة من هذا النوع أو ذاك فى العلم الإلهى معناه أن الله يشبه الإنسان فى أنه ينتقل من العلم بالقوة إلى العلم بالفعل ، أى من المعنى الكلى إلى المعنى الجزئى ؛ أو أن الله يعلم الأشياء بصورها الخيالية . فكلا هذين الفرضين مرفوض عقلا . فالله يعلم الأشياء المتعددة على نحو لا يسمو إليه تفكيرنا ، وذلك لسبب يسير ، وهو أن علمه يوصف بالوحدة .

---

(١) تهافت التهافت . ص ٣٤٥ (VI, 69, b. 345) .

وهل من الممكن أن يتصور المرء تعدد الأشياء فى العلم الإلهى ؟ إذا شاء المرء أن يتصور ذلك فعليه أن يسوى بين العقل الإنسانى والعقل الإلهى وهذا هو المستحيل بعينه . وإذن فمن غير المستطاع أن نصف الطريقة الحقيقية التى يعلم الله بها الأشياء المتعددة . وقد سبق أن أشار ابن رشد إلى هذا الأمر ، عندما قال بأننا إذا نفينا الكثرة فى هاتين الحالتين عن علم الله وجب علينا التسليم بأنه علم واحد ، وأنه علم بالفعل دائماً . ومع ذلك فمن غير المستطاع لإنسان ما أن يدرك كيفية هذا العلم ؛ إذ لو أدركه لما كان هناك فارق بين العقل الإنسانى والعقلى الإلهى.[1] فإذا قال الفلاسفة بأن الله لا يعلم إلا ذاته فليس السبب فى ذلك أنهم يرون أن الله لا يعلم الأشياء المتعددة ، كما أراد الغزالى أن يلزمهم هذا القول ؛ بل الأولى — فى نظر ابن رشد — أن يقال إنهم إنما ذهبوا إلى هذا الرأى لأنهم يعتقدون أن العلم الإلهى يختلف تمام الاختلاف عن علمنا الذى يتعدد بتعدد موضوعاته .

أما ابن رشد فيرى أن الله الذى يعلم جميع الموجودات فى أدق تفاصيلها لأنه يعلم ذاته ، لا يمكن أن يكون علمه متعدداً على غرار الأشياء التى يعلمها . ذلك أن علم الله لذاته سبب فى وجود هذه الأشياء . وبما أن علم الله لذاته يوصف بالوحدة فإن علمه لجميع الأشياء لا يحوى أى نوع من التعدد الذى يمكن المماثلة بينه وبين التعدد فى العلم الإنسانى . وهنا نستطيع أن نظهر نفس الأعجاب الذى يبديه الأب « سرتيلانج » تجاه «الأكوينى» ، غير أننا نوجهه إلى ابن رشد وحده . أما « سرتيلانج » فقد عبّر عن إعجابه بقوله : « ما أبعد أن تكون هذه الفكرة خاطئة ، وإنا لا نستطيع أن نعجب بما فيه الكفاية بهذا التفكير القوى ، والذى يظل قويا فى

(١) انظر ص١٦٣ ، ١٧٦ — تهافت التهافت . ص ٣٤٥ [VI, 70, P. 345]

هذه القيم العالية . وعلى الرغم من أن الله لا يعلم العالم ، أى أنه لا يعلمه بهذا المعنى ، وهو أن يكون العالم موضوعا له ، أو يكون بعبارة أخرى عاملا محدداً لفعله ومصدراً له ، فإنه لا يترتب على ذلك أنه يجهل العالم . » [١]

أما ابن سينا الذى قيل عنه إنه ينكر علم الله للأشياء الخاصة ، فإنه يؤكد الرأى المضاد عندما يقرر أن الله يعلم الأشياء بذاته ، ومعرفة الأشياء بالذات نوع من العلم الذى لا يوجد عند الإنسان . ويعترف أبو الوليد هنا بالفضل لسابقه ، وهو يعترف له بالتقدير الذى هو أهل له ؛ بل إنه ليذهب إلى حد استهجان مسلك الغزالى الذى يصفه بعدم الأمانة لأنه لم يحاول معرفة الحقيقة ؛ بل كان يريد إفحام الفلاسفة والتشويش عليهم . ويظهر فيلسوفنا استهجانه لهذا المسلك غير العلمى ؛ إذ أن عدم الاعتراف بالعناصر الصحيحة فى مذهب فلسفى ما لمجرد الرغبة فى هدم هذا المذهب بأسره مجهود بائس يهدف إلى تحقيق غرض لا يوصف بالنبل . « وأما قوله إن قصده ههنا ليس هو معرفة الحق ، وإنما قصده إبطال أقاويلهم وإظهار دعاويهم الباطلة فقصد لا يليق به ؛ بل بالذين فى غاية الشر . » [٢]

لكن هذا الفيلسوف المنصف لا يرضى لنفسه أن يتخذ مسلك الغزالى تجاه الفلاسفة حافزاً يدفعه إلى تجريحه فى كل ما يقول ؛ بل يعترف بأن الغزالى كان محقاً عندما يقول إن تعدد الأجناس والأنواع يتضمن بالضرورة وجود التعدد فى المعرفة الإنسانية . ثم لا يلبث أن يقول [٣] :

---

(١) La philosophie de Saint Thmas T. I. P. 199 .

(٢) نفس المصدر ص ٤٦٢ (XIII, 8, p.462) :

(٣) تهافت التهافت . ط . بيروت ص ٣٠٢–٣٠٣ [VI, 84, pp 352-353] « وقوله إن تعدد الأنواع والأجناس يوجب التعدد فى العلم صحيح ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصفون علمه سبحانه بالموجودات لا بكلى ولا بجزئى ، وذلك لأن العلم الذى هذه الأمور لازمة له هو عقل منفعل ومعلول ، والعقل الأول عقل محض وعلة ، فلا يقاس علمه على علم الإنسان . »

إن هذا هو السبب الحقيق فى أنه يجب علينا ألا نعتمد على هذه الفكرة الصحيحة للبرهنة على وجود التعدد فى العلم الإلهى ، إذ لو فعلنا ذلك لكان معناه أننا نماثل خطأ بين العلم الإنسانى الذى يتوقف على الأشياء وبين العلم الإلهى الذى هو سبب فى وجودها . وهناك أمر محقق فى نظر أبى الوليد[1] ، وهو أن علم الله واحد ، وأنه ليس مسببا عن الأشياء المعلومة ؛ بل هو سبب هذه الموضوعات . وإذن فليس مما يدعو إلى العجب أن يكون الشىء الناجم عن عدة أسباب متعددا هو الآخر . ولكن ليس بضرورى أن يكون الشىء الذى يؤدى إلى عدة نتائج متعدداً أيضاً . وعلى نفس النحو الذى نراه فى الشىء الذى يترتب على عدة أسباب . ومما لا ريب فيه أن علم الموجود الأول لا يتضمن أى نوع من التعدد الذى يشبه ما نجده فى علم الموجود المخلوق . كذلك من المستحيل أن يكون العلم الإلهى متغيرا بتغير معلوماته .

إن العقل المخلوق موضوع للتعـــدد لأنه ليس مساويا للمعقول . أما الاتحاد التام بين الذات العالمة والشىء المعلوم فأمر خاص بالعلم الإلهى ، وإذن فالأشياء المعلومة تكون متعددة بالنسبة إلى العقل الإنسانى . فإن هذا العقل ينتقل من موضوع إلى آخر ، كما يستنبط شيئا من آخر ؛ فى حين أن العلم الإلهى ليس استنباطيا . هذا إلى أن العقل الإنسانى يختلف عما يدركه من الأشياء الخارجية ، وهو نتيجة للصور العقلية التى يستنبطها من تلك الأشياء .

فمن المحقق ، كما قلنا فيما مضى ، أن ابن رشد هو الذى أراد حل مشكلة العلم الإلهى للأشياء المتعددة بناء على فكرته القائلة بسمو هذا العلم عن علمنا الإنسانى سموا لا نهاية له : « أما ذلك العقل [الإلهى] فلا يلحقه شىء من ذلك [التعدد] ، وذلك أنه برىء عن الكثرة اللاحقة لهذه المعقولات

(١) نفس المصدر ، ص ٣٥٢ [VI: 83, P 3 52] .

وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرِك والمدرَك . » [١]

وإذا نحن فهمنا نظرية الفلاسفة الذين استطاعوا التفرقة بين العالم الإلهى والعالم الإنسانى ، كما يقول ابن رشد [٢] ، فإنا نعلم أن ضروب النقد التى وجهها الغزالى إليهم لا تقوم على أساس ما ، لأنها تعتمد على الفكرة الآنية ، وهى أن طبيعة العلم الإلهى هى نفس طبيعة العلم الإنسانى . وهكذا يرى ابن رشد أن جميع الشبهات التى أثارها الغزالى تختفى من تلقاء ذاتها . وعلى العكس من ذلك ، لا يمكن رفع هذه الشبهات إذا قلنا إن علم الله شبيه بعلمنا . فلما كان علمنا ناقصا فإنه لا يستطيع إدراك المعقولات إلا إذا كانت متعددة . ويعتمد أبو الوليد على وجود هذا العقل الناقص للبرهنة على وجود عقل فى أسمى مراتب الكمال . وهذا العقل الأخير هو السبب فى وجود العقل الإنسانى . والعقل الكامل هو العقل الإلهى الذى يعلم الأشياء على نحو لا يتضمن أى نوع من التعدد .

ومن السخف فى نظر ابن رشد أن نعد علم الله للأشياء علما ثانيا زائدا على الذات . فإن القول بهذه النظرية معناه التسليم بأن لله صفة زائدة على ذاته ، وهذا أمر مستحيل [٣] ؛ لأن مثل ذلك التفكير يؤدى إلى المماثلة بين الله والإنسان ، وهذا معناه الوقوع فى أشد ضروب التجسيم سذاجة . وهكذا لا يفرق ابن رشد بين العلم الأول والعلم الثانى فى الذات الإلهية . وعند ما يعلم الله أنه يعلم الأشياء فليس هناك علم ثان. وقد رأى الغزالى

---

(١) نفس المصدر . ص ٣٤١ [VI. 59, 341] .

٢) نفس المصدر . ص ٣٤٠ [VI, 58 P. 340].

(٣) نفس المصدر ص ٣٥٠ — ٣٥١ [VJ, 80 350- 351] : « وأما الإضافه التى فى المعقولات فهى أن تكون حالا أولى منها أن تكون صفة زائدة . . . وهذا كله تشبيه العلم الانسانى بالعلم الأزلى وهو عين الخطأ . ولذلك كل من أثار شكا بالعلم الإلهى ورام أن يحله بما يظهر فى العلم الانسانى فقد نقل الحكم من الشاهد إلى الغائب فى موجودين فى غاية التباعد ، لا فى موجودين مشتركين فى النوع والجنس ؛ بل مختلفين غاية الاختلاف . »

أنه لا بد فى هذه الحال من القول بوجود علم ثان[١] ، وإن لم يطرد الأمر كذلك إلى ما لانهاية له . غير أن أبا الوليد يؤكد لنا أن هذه الفكرة لا معنى لها . لأنه إذا صح أن هناك علما ثانياً فليس ثمة سبب يدعونا إلى التوقف عند هذا العلم ؛ بل يجب عندئذ أن يكون لله علم ثالث يعلم به هذا العلم الثانى ، وهكذا إلى مالا نهاية له . إذن ليس هناك تعدد فى فى العلم الإلهى من هذا الوجه الأخير ، أى أنه لا يمكن أن يطرأ على الله سبحانه علم ثان عندما يعلم أنه يعلم الأشياء . أما هؤلاء الذين يقولون بوجود هذا العلم الثانى فإنهم يبتعدون عن التنزيه بسبب مقارنتهم بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى .

ومن المؤكد أن موسى بن ميمون كان قد قرأ نص « تهافت التهافت » عندما قال فى كتابه دلالة الحائرين[٢] : « ومن المتفق عليه أنه لا يمكن أن يطرأ على الله أى علم جديد ، بحيث يعلم الآن ما لم يكن يعلمه من قبل . كذلك لايمكن ، حتى فى رأى هؤلاء الذين يسلمون بالصفات ، أن تكون له علوم كثيرة ومتعددة ، ونقول نحن أتباع الشريعة ، إن الذى قام عليه البرهان هو أن الله يعلم الأشياء المتكثرة المتعددة بعلم واحد ، وتغير المعلومات لا يتضمن ، بالنسبة إلى الله ، تغير العلم ، كما هى الحال بالنسبة إلينا ؛ كما نقول إن جميع هذه الأشياء الحادثة كانت معلومة لله منذ الأزل وقبل أن تحدث . ومن ثم فلا يطرأ عليه أى علم جديد ، لأنه يعلم أن الشىء الذى لا يوجد الآن سيوجد فى وقت ما ، وأنه سينعدم بعد أن يظل موجودا لزمن ما . .

---

(١) نفس المصدر ص ٣٥١ (VI, 81, P. 351) : « . . وأما ما جاوب به من أن هذا العلم هو علم ثان ، وأنه لا يتسلسل فلا معنى له ؛ إذ معروف من أمره أنه يتسلسل . »

(٢) كتاب دلالة الحائرين ترجمة مونك — الجزء الثالث. الفصل العشرون . ص ١٤٧ ط باريس باللغة الفرنسية والعربية بحروف عبرية سنة ١٨٦٦ . وانظر أيضاً ص ١٥٣ — ١٥٤ حيث يعالج إلى جانب ذلك فكرة علم الله بالممكنات .

وحينئذ نجد أن موسى بن ميمون يقول ،هو الآخر، بأنه من الواجب ألا نماثل بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى ، حتى نقول بأن لله علما ثانيا . والقول بأن لله علما واحدا معناه فى رأيه أن الله يختلف عن الإنسان .

ولذا ليس هناك ما يدعو إلى العجب من أن تكون النتائج التى يستنبطها ابن ميمون،بخصوص وحدة العلم الإلهى،هى نفس النتائج التىسبق أن رأيناها عند فيلسوف قرطبة ـ ذلك أنه يكاد يعتمد[1] على النظرية الرشدية القائلة بأن علم الله سبب فى وجود الأشياء، عندما يريد حل مشكلة التعدد بالنسبة إلى العقل الإلهى ، فيقول : « وأريد القول إن علمه لا يأتيه من الأشياء بحيث يوجد التعدد والتجدد ؛ بل على عكس ذلك تتوقف هذه الأشياء على علمه الذى سبقها وحددها على ما هى عليه ، سواء كانت موجودات مفارقة ، أم أشخاصا مادية ومستمرة ، أم كائنات مادية . . . إذن ليس هناك بالنسبة إلى الله علم متعدد ، ولا يطرأ جديد على علمه . . . ذلك لأنه عندما يعلم حقيقة ذاته ، فإنه يعلم بذلك كل ما يترتب ضرورة على أفعاله . »[2]

فمن المؤكد إذن أن موسى بن ميمون يرى ، على غرار أبى الوليد ، أنه لا سبيل إلى القول بتعدد العلم الإلهى . فإن كل تعدد يتفق مع طبيعة العقل الإنسانى لا يليق بالعلم الإلهى الخالق . وإذا أراد المرء أن يعرف كيف يعلم الله الأشياء فمعنى ذلك أنه يريد أن يسوى بين ذاته وبين الذات الإلهية .[3] وهذا هو السبب فى أن ابن ميمون يرتضى النظرية التى سبق أن قررها ابن رشد ، وهى أن الله متى علم ذاته فإنه يعلم جميع الموجودات الأخرى . ويمكن تلخيص النتيجة التى انتهى فيلسوفنا إليها على النحو الآتى :

---

(١) المصدر السابق .الجزء الثالث الفصل الحادى والعشرون ترجمة عن النص الفرنسى ص ١٥٦ ــ ١٥٧ .

(٢) نفس المصدر . ص ١٥٧ .

(٣) قارن ذلك بالنص الذى أوردنا لابن رشد فى ص ٢٠١

أ — إن علم الله شيء واحد مع ذاته .

ب — إن هذا العلم سبب فى وجود كل تعدد .

لكن لما كانت الذات الإلهية واحدة فإن علمه تعالى لا يتضمن أى نوع من الكثرة، على الرغم من أنه يستطيع إيجاد كثرة من الأشياء. ذلك هو الحل الذى يقترحه ابن رشد على هؤلاء الذين وجهوا السؤال الآتى : هل هناك أكثر من علم إلهى واحد ؟ فبناء على ما سبق ، يقرر الفيلسوف القرطبى أن مثل هذا السؤال ليس هناك ما يبرره ؛ بل هو سؤال أسيء وضعه . لأنه يبدو أن هؤلاء الذين يوجهونه لا يفرقون بين العلم الإلهى الذى هو سبب للأشياء ، وبين العلم الإنسانى الذى هو نتيجة لهذه الأشياء نفسها، غير أنه لما رأى أن هذا الحل قد يكون أعلى من مستوى العقل العادى نادى بعدم التصريح للجمهور بهذه الحقيقة ؛ لأن هذا الجمهور يوشك أن يقع فى الشبهات الدينية لو صرح له بهذا الرأى الفلسفى . وأياكان الأمر فإن السبب الأول لما كان واحدا ولا يتضمن أى نوع من التعدد من حيث الوجود ، فمن الواجب ألا يتضمن أى تعدد من حيث العلم ؛ لأن الوجود والعلم أمران متناسبان . ولذا فإن الفلاسفة « . . . لما رأوا أن النظام الموجود ههنا فى العالم وأجزائه هو صادر عن علم متقدم عليه قضوا أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذى أفاده أن يكون موجودا ، وأن يكون معقولا . وهذا بعيد عن المعارف الإنسانية الأولى والأمور المشهورة، بحيث لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه ؛ بل للكثير من الناس. » (١)

وقد خصص فيلسوف قرطبة جانبا كبيرا من كتاب « تهافت التهافت » لهدم تلك الأدلة الخطابية والسوفسطائية التى أراد الغزالى أن يفحم بها الفلاسفة ويبين تناقضهم فيما يتصل بالعلم الإلهى . ويقول لنا ابن رشد إن

(١) تهافت التهافت . ط . بيروت . ص. ٣٦٢ [VI, 99, P 362] .

هذا النزاع يرجع ، فى الواقع ، إلى سوء التفاهم ، أو هو بالأولى وليد عدم فهم الغزالى للفلاسفة . فإن هذا الأخير لما أغفل التفرقة بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى أراد أن يبرهن لنا على أن جميع آراء الفلاسفة الخاصة بعلم الله للأشياء الجزئية إما مبتدعة وإما متناقضة .

وفى الجملة يرى أبو الوليد ، فى المسألة التى تشغلنا هنا ، أنه لا تناقض ألبتة بين القول بأن الله يعلم الأشياء الجزائية علما محدداً وخاصا ، وبين القول بأن هذا العلم لا يتضمن أى نوع من التعدد . حقا لو كان العلم الإلهى شبيها بالعلم الإنسانى لأمكن أن يوجد مثل هذا التناقض .

حـ — موقف توماس الأكوينى :

أما نقطة البدء عند « توماس الأكوينى » فى معالجة هذه المشكلة ، فهى تلك التى وجدناها لدى ابن رشد . فهو يبدأ مثله [١] بأن يعرض الصعوبة التى تترتب على القضية التى سبقت البرهنة عليها ، ونعنى بها أن الله يعلم جميع الأشياء علما خاصا محدودا . فإن التسليم بهذه الفكرة ربما يدعونا إلى اعتقاد أن العلم الإلهى متعدد . أما الطريقة التى يتبعها « الأكوينى » فى عرض المشكلة قبل حلها فهى الآتية [٢] : « لما كان الله يعلم ذاته ، ويعلم بقية الأشياء كما برهن على ذلك ، فإنه يبدو من المستحيل أنه يعلم ذلك كله فى آن واحد ؛ بل يجب أن ينتقل تفكيره بطريقة الاستنباط من موضوع إلى آخر » . ويلاحظ أن « الأكوينى » يستخدم كلمة الاستنباط فى حين أن ابن رشد يستخدم كلمة التعدد . غير أن النتيجة واحدة فى كل حال .

ولنر الآن كيف يحل « الأكوينى » هذه الصعوبة : إنه يبدأ ، هو الآخر ،

---

(١) الظر س . ٢٠١ ، ٢٠٢ .

(٢) 14. art. I9 ولنلاحظ أن تلك هى الطريقة التى يتبعها ابن رشد دائماً . ونجد مثالا جيدا لذلك فى جميع المشاكل الدينية فى كتاب مناهج الأدلة .

بالتفرقة بين العلم الإلهى الكامل وبين العلم الإنسانى الناقص . ففى رأيه أن العلم الإنسانى استنباطى ، أى ينتقل من موضوع إلى آخر . وهنا نلمح فارقا يسيرا بين فكرة ابن رشد وفكرة « الأكوينى » . فقد رأينا لدى الأول ، أن السبب فى تعدد المعلومات يرجع إما إلى تعدد الصور الخيالية ، وإما إلى تعدد المعانى الكلية . أما لدى « الأكوينى » فنحن أمام التفرقة بين العلم الذى ينتقل من معنى كلى إلى معنى كلى آخر ، وبين الاستدلال السببى الذى ينتقل من أحد المبادئ أو المقدمات إلى إحدى النتائج (١) . وإذا تركنا هذا الفارق اليسير جانبا وجدنا أن « الأكوينى » ينتهى إلى نفس النتيجة التى قررها ابن رشد من قبل . فهو يقول : « إن الله يرى كل شىء فى شىء واحد هو ذاته . وإذن فهو يرى كل شىء فى آن واحد ، لا على التتابع . » (٢)

[Deus autem omnia videt in uno quod est ipse ... Unde Simul et non succesive omnia videt]

وهو يقول أيضاً : « فلما كان الله يرى النتائج فى ذاته على أنه سبب لها ، فليس علمه استنباطيا .

[Unde Cum Deus effectus suos in se ipso videat sicut in causa' ijus cognitio non est discursiva]

فواضح إذن أن « الأكوينى » يتبع خطا الفيلسوف القرطبى فى حل هذه المشكلة على أساس التفرقة التامة بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى ، أى على أساس النظرية القائلة بأن علم الله سبب فى وجود الأشياء .

فنص الخلاصة اللاهوتية ، الذى عرضناه وفسرناه ، يكشف لنا

---

(١) هذا هو جوهر القياس الأرسطوطاليسى .

(٢) Sum Theol, 1q. 14 art. Utrum seientia Dei sit discursiva.

وانظر نفس هذه المسألة فى I. Cont - gent - eap. 55, 56 ek 57,

عن أحد مظاهر مشكلة تعدد المعلومات . وحقيقة متى برهنا على أن التعدد في العلم الإلهي لا يشبه في شيء التعدد في العلم الإنساني . فإنه ليس ثمة حاجة تدعونا إلى البرهنة على أنه لا ينتقل من موضوع إلى آخر . غير أننا نرى ، في الواقع أن مسلك « الأكويني » في هذه البرهنة هو نفس المسلك الذي ارتضاه ابن رشد ؛ وذلك لأن الآراء الرئيسية التي يعتمد عليها الحل ، لدى كل من هذين الفيلسوفين ، لمشكلة التعدد هي بعينها نفس الآراء . ويمكن تلخيصها على النحو الآتي :

١ — مخالفة العلم الإلهي للعلم الإنساني .

٢ — هناك نوعان من التعدد في العلم الإنساني ، وهما دليلان على نقص هذا العلم .

٣ — الاتحاد التام بين العاقل والمعقول بالنسبة إلى الله .

٤ — علم الله سبب في وجود الأشياء .

ونجد عند الأب « سرتيلانج » عدداً كبيراً من التفاصيل عن رأى «الأكويني» في هذه المسألة.فهو يقول في تفسيره لرأى هذا الفيلسوف[1] : « وعلى هذا النحو متى علم الله ذاته فإنه يعلم بالضرورة جميع ضروب الوجود من حيث أنها تستمد وجودها منه ، ومن ثم يعلم جميع الموجودات . ولا يترتب على ذلك بحال ما أن نقول بوجود تعدد في الله ، لأننا نذهب على العكس من ذلك ، إلى أننا إذا قلنا بوحدته من حيث إنه سبب ، وبأنه عاقل ومعقول ، فإننا نقرر استحالة خروج أى شيء عن علمه ؛ لأننا لا نفهم من ذلك أن المعقول الإلهي [L'intelligible divin] يحتوى على المخلوقات متميزة بعضها عن بعض ، كما تحتوى المرآة على عناصر متميزة

(١) La philosophie de St Thomas d'Aquin P. 202 Paris. 1942.

من المناظر ، لكننا نقول إنه يحتوى عليها فى وحدته العليا ، وأنه يعلمها دون تفرقة ، ولكنه يعلمها بنوع من الكمال فى غاية السمو ، بحيث يكون التمييز بين هذه المخلوقات متضمناً فى هذا العلم إلى أكبر حد . »

وترتبط مشكلة التعدد هذه بمشكلة المعانى الإلهية . فإن « كاجيتان » [Cajetan] (١) يرى أنه « من الواجب علينا ألا نتخيل ، على غرار ذوى العقول الفجة ، أن معانى الأشياء توجد متميزة فى الله ، كما توجد الأشياء فى المرآة . فليس فى الله سوى الله . والمعانى فى الله هى الله ، وليس هناك شىء آخر . » وهنا نرى أن فكرة « كاجيتان » تعبر خير تعبير عن فكرة ابن رشد وفكرة « توماس الأكوينى » ، على حد سواء ؛ لأن معانى الأشياء ، توجد فى الله على أكمل وأشرف نحو من الوجود ، أى على صورة المعقول ، ولما كان العاقل والمعقول ، بالنسبة إلى الذات الإلهية شيئاً واحداً بعينه ، ترتب على ذلك أن المعانى فى الله هى الله نفسه : وهذا هو ما عبر عنه ابن رشد عندما قال بأنه يمكن القول على نحو ما بأن الله هو جميع الموجودات (٢) . فهو يرى أن هناك نوعين من الوجود لكل كائن : أحدهما غاية فى الكمال ، وهو المعنى الذى يوجد فى العلم الإلهى ، والآخر أقل شرفاً وكمالا ، وهو وجوده فى العالم ، والوجود الأول سبب فى الوجود الثانى . لكن ليس هناك أى تعدد فى الذات الإلهية ؛ أو نقول ، على أكثر تقدير ، إنه إذا كان هناك تعدد ، فإن عقولنا تعجز عن إدراكه ؛ لأن ما نراه تعددا فى العلم الإلهى ليس إلا علما واحدا . غير أننا نعترف أننا نلمح فى فكرة كل من ابن رشد

---

(١) انظر R. P. Sertillanges, Renseigments techniques Dieu, T. 2. éd. traduc. française. pp. 403-494 Revue des jeunes, Deselée et cie Paris, Tournai, Rome.

(٢) تهافت التهافت . ط. بيروت . ص ٤٦٣ [XIII, 5. P. 463] وانظر ص ١٥٩ ، ١٦٠ من هذا الكتاب .

و«توماس الأكوينى» أثرا من آثار الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، وهى أن المعانى تشترك كلها فى معنى واحد أى فى الله .

« فالقضيتان القائلتان بأن الله يعلم الحقائق ، وأن تفكيره يحتوى على الموجودات التى يفكر فيها، تبعاً للصورة التى يعلمها عليها، معناهما أن كل ذلك هو الله ، وليس موضوعا يمكن التفرقة بينه وبين الله . والحكماء الذين يهملون العقول الفجة يقررون أن الذات الإلهية تحتوى على جميع الأشياء فى أسمى درجات وجودها ، ودون تفرقة ، كما توجد النتائج الدنيا ضمن أسبابها العليا . ومع ذلك فهى توجد فيها على أكمل وجه ، كما لو كانت متميزة بعضها عن بعض . » [«كاجيتان» ، تفسير المادة الخامسة من السؤال الرابع عشر رقم ١١ وتفسير المادة السابعة من السؤال السادس عشر.[1]]

ومن المؤكد أن ابن رشد أحد هؤلاء الحكماء الذين يتحدث عنهم «كاجيتان» ، لأنه أكثر وضوحا من هذا الأخير فى أنه يقرر أن علم الله لما كان مخالفاً لعلم الحوادث فإن الله يعلم الأشياء المتعددة ، دون أن يكون ذلك سبباً فى تعدد علمه . والتعدد فى نظر كل من ابن رشد و «توماس الأكوينى» لا يوجد إلا من وجهة النظر الإنسانية . أما بالنسبة إلى الله فلا تعدد ألبتة ، لأن اختلاف الأشياء المعلومة إنما يترتب على أنها تستمد وجودها من الذات الإلهية بصور مختلفة .

إذن يعلم الله الأشياء الجزئية المتعددة ، لأن هذه الأشياء توجد سلفا فى العقل الإلهى على أكمل وجه من الوجود . وهذا الضرب الكامل من الوجود ليس شيئا مخالفا للذات الإلهية نفسها . وعلى هذا النحو نرى أن توماس الأكوينى» يتبع كلا من أرسطو وشارحه الأكبر فى التسوية بين العاقل والمعقول فى الله .

(١) Sertillanges, Ibid. p 404

ويقول «الأكويني» : «إن الله يعلم الجزئيات . وحقيقة إن كل ضروب الكمال التي توجد في المخلوقات المخترعة . توجد سلفا في الله على أكمل وجه . » (١) ثم يبين لنا أن العلم الإلهي لا يتأثر قط بسبب هذا التعدد . « ومع ذلك فإن أوجه الكمال التي توجد في الأشياء الدنيا على حالة التفرق توجد في الله على حالة الوحدة وعدم التركيب . »

ولكي يفسر لنا «الأكويني» سبب هذه الوحدة العليا لتلك الأشياء التي يعلمها العقل الإلهي ، نراه يلجأ إلى نفس الدليل الذي سبق أن استخدمه ابن رشد ؛ لأنه يقول : «وحقيقة ، يعلم الله كل الأشياء الأخرى عن طريق ذاته نفسها ، من حيث أن هذه الذات هي المثال الأعلى لهذه الأشياء أو مبدئها الفعال . »

وقد سبق أبو الوليد إلى تأكيد هذه النظرية المسماة بنظرية المشاركة في الكمال [Participation] قبل أن يهتدي إليها «توماس الأكويني» ، الذي يقول : «إن الإرادة الإلهية تقتضي أن الصور الأبدية في النوع ، مثل المعاني الكلية ، يجب أن تسمو نحو الصورة الواحدة من حيث العدد . » (٢) وهذا هو السبب في أن أبا الوليد يعتقد أن الموجودات التي لا تسمح طبيعتها إلا برتبة منحطة في الوجود ، كالحيوانات غير العاقلة ، يمكن أن تنطوي على بعض المزايا التي تمكنها ، في نهاية الأمر ، من الصعود نحو هذا الكمال الذي يعد خاصا بالموجود الأول . أما تلك المزايا التي تتيح للموجودات المتعددة ، ولو كانت أدنى الوجودات مرتبة ، أن تصعد نحو

---

(١) Sum. Theol. 1. q. 14, art. 11. ad Resp : ... « Deus cognoscit singularia. omnes enim perfectiones in creaturis inventae in Dei praeexistunt secundum altiorem modum .

(٢) De Beatitudine animae, Ed Venise, 1501, fol. 27, R. c. II «Intentio divina ... fiat quod formae quae sunt aeternae in genere, ut umversalia debunt ascendere ad farmam unam in numero »

الذات الإلهية ، فهى أنها تنطوى على طابع عقلى يمكن إدراكه . إذن لا يوجد التعدد فى العقل الإلهى ، وإنما يوجد فى العلاقات التى تربط هذه الأشياء المخلوقة فى العقل الإلهى ، وهو الله ذاته .

ونظرية « المشاركة فى الكمال » عند « توماس الأكوينى » تكاد تكون نظرية ابن رشد بعينها . فهو يرى مثله أن هناك ترتيبا تدريجيا للموجودات ، وأن هذه الأخيرة تشارك ، بدرجات متفاوتة ، فى كمال الذات الإلهية .

فالأشياء المختلفة تحاكى كمال الذات الإلهية ، كل بطريقته الخاصة ، ولكن بشرط أن يكون كل شىء منها متميزا عن غيره . ومن ثم يمكن القول بأن الذات الإلهية ، وما تنطوى عليه من مختلف مراتب الاشياء بالنسبة إليها ؛ هى معنى كل شىء . ومع أن هناك درجات أو نسباً مختلفة فمن الواجب أن توجد عدة معانى . ولا ريب فى أنه ليس هناك سوى معنى واحد بالنسبة إلى الذات نفسها ، ولكن التعدد يوجد فى مختلف النسب التى توجد بين هذه الذات وبين المخلوقات[٢] .

وهكذا يتضح لنا ، كما سبق أن رأينا لدى فيلسوف قرطبة ، أن حل مشكلة التعدد بالنسبة إلى العلم الإلهى تقودنا مباشرة إلى صميم نظرية المشاركة [Participation] . فإن التساؤل : كيف تكوّن الصور العقلية للأشياء وحدة تامة بالنسبة إلى الذات الإلهية معناه أننا نتساءل كيف تساهم الأشياء جميعها فى الاحتواء على نصيب من كمال هذه الذات . إن ابن رشد يقول إن جميع الموجودات تتجه ، بسبب أنها تنطوى على الطابع العقلى ، إلى الاتحاد على نحو ما مع الله ، وهو ذات واحدة لا تركيب فيها ؛ بل أن الأجسام غير الحية يمكن أن تصعد بوجه ما نحو هذه الذات العليا ،

---

(١) Ibid. Fol. 27, R. C- 1

(٢) De Veritete. q. 3. art. 2.

ما دامت تنطوى ، هى الأخرى ، على طابع عقلى . إذن فجميع الأشياء تتوق إلى الاتحاد مع أحد هذه المعانى الخالقة التى تتحد حقيقة مع الذات الإلهية ، ولا تكوّن معها إلا شيئاً واحداً . فالمعانى الإلهية ليست متعددة إلا من وجهة نظرنا نحن ؛ لأننا نعلم الأشياء عن طريق المعانى الكلية . أما بالنسبة إلى الله فليس هناك معان كلية ، وإذن فليس هناك تعدد .

لكن نظرية المشاركة فى الكمال عند ابن رشد ربما لم تكن فى حقيقة الأمر سوى صدى خافت لنظرية أفلاطونية حديثة تسمى بنظرية العودة إلى الله [Retour à Dieu] ؛ أى أن جميع الكائنات تصعد فى وجودها إلى الوحدة الأولى . غير أن هذا الصدى الخافت الذى نتبينه لدى الفيلسوف القرطبى يصبح واضحاً كل الوضوح فى فلسفة « توماس الأكوينى » . ويجب أن نلاحظ أن نظرية المشاركة لدى هذين الفيلسوفين تقوم ، كما سبق أن قلنا ، على أساس ترتيب الكائنات فى الوجود ، وأنها لا ترتبط بنظرية الفيض بحال ما . فإن أبا الوليد ، الذى اتهم خطأ بأنه أحد هؤلاء الذين يسلمون بفيض العقول والموجودات فيضاً تدريجياً ، يهاجم تلك النظرية الأفلاطونية الحديثة هجوماً عنيفاً ، ويتهم ابن سينا بأنه هو الذى شوه فلسفة أرسطو فى هذا الموضع . (١)

ومع ذلك ، فإن كلا من ابن رشد و « الأكوينى » قد اقتبس فكرة ترتيب الموجودات وترتيب الصور من المدرسة الأفلاطونية الحديثة العربية . وإذن فأصالة كل من الأستاذ وتلميذه تنحصر فى حسن استغلال

---

(١) انظر الصفحات من ٩٨ — ١١٠ من هذا الكتاب ، وكتاب تهافت التهافت ، ط . بيروت من ص ١٧٩ إلى ١٨١ [III, 68-70. pp 179, 181] ومن ص ٢٢٩ إلى ص ٢٣٠ [III, 168. p 229-230] . وقد أخطأ « مونك » فى فهم فكرة ابن رشد الحقيقية . انظر كتابه :

Mélanges de philosophie Juive et arabe. p. 443.

نظرية تدرج الموجودات التي تنطوى عليها نظرية الفيض .

وسوف نعود إلى هذه المسألة. أما الآن فينبغى أن نقرر أن «الأكوينى» كان يسير على أثر ابن رشد ويتبعه فى جميع تعرجات فلسفته . ويكفى أن نشير إلى أن مفتاح الحل لمشكلة تعدد موضوعات العلم الإلهى لدى «الأكوينى» هى النظرية الرشدية القائلة بأن علم الله سبب فى وجود الأشياء، وأن نتيجة هذا الحل واحدة لدى كل من هذين المفكرين ، بمعنى أن جميع الموجودات تشارك ، على نحو ما ، فى الذات الإلهية من حيث وجودها المثالى ، أى العقلى .

الفصل الخامس

العلم الإلهى وفكرة الزمن

١ — موقف ابن رشد :

كذلك اعتمد ابن رشد على فكرة الهوة الفاصلة بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى ، وعلى تفرقته بين عالم الأمر وعالم الخلق ، لكى يحل إحدى المشكلات الفلسفية الدينية ، وهى كيف يعلم الموجود الأزلى الأشياء المخلوقة فى الزمن ؟

أما المتكلمون ، أو علماء البحث فى العقائد فى الإسلام ، وهم أشد خصوم ابن رشد لددا ، فقد أرادوا حل هذه المشكلة بأن قالوا إن الله يعلم الأشياء الحادثة بعلم قديم . لكن هذا الحل لم يحظ بقبول أبى الوليد ، لا لأنه حل خاطئ فى جوهره ، وإنما لأنه يوشك أن يقود الجمهور إلى الخطأ ، وفقاً لأحد مبادئ المتكلمين أنفسهم ، وهو المبدأ القائل بأن ما يقارن الحادث فهو حادث مثله . وقد قال ابن رشد : « وهذه الصفة [العلم] هى صفة قديمة ؛ إذ كان لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقتاً ما . لكن ليس ينبغى أن يتعمق فى هذا ، فيقال ما يقول المتكلمون ، إنه يعلم المحدث فى وقت حدوثه بعلم قديم . » (١)

إذن يرى هذا الفيلسوف أنه من الواجب ألا نتبع طريقة استدلال المتكلمين ، لأنها تقودنا إلى البدعة مباشرة . ذلك أن هؤلاء الجدليين

---

(١) أنظر كتاب مناهج الأدلة فى عقائد الملة . ط . الأنجلو المصرية ص ١٦٠ وطبعة الخانجى ص ٥٤

عجزوا عن التزام التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، كما يقول أبو الوليد؛ بل إنهم اعتمدوا على فكرتهم عن العلم الإنسانى لكى يصفوا العلم الإلهى . وفى هذه الحال « فإنه يلزم على هذا أن يكون العلم بالمحدث فى وقت عدمه وفى وقت وجوده علماً واحداً ، وهذا أمر غير معقول ؛ إذ كان العلم واجباً أن يكون تابعاً للموجود . ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا ، وتارة يوجد قوة ، وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفا . » (١)

وهكذا نرى كيف يريد ابن رشد البرهنة للمتكلمين على أنهم لما غفلوا عن التفرقة بين العقل الإلهى الذى يوجد بالفعل دائماً ، وبين العقل الإنسانى الذى يوجد أحياناً بالقوة ، وأحياناً « بالفعل » ، فقد أوشكوا أن يقولوا بأن العلم الإلهى يشبه العلم الإنسانى فى أنه يخضع للتغيرات الزمنية التى تطرأ على موضوع علمه . كذلك يلجأ الفيلسوف القرطبى إلى وسيلة أخرى ، لكى يبين للمتكلمين خطر مبادئهم الكلامية ، لأن من مبادئهم المبدأ القائل بأن مالا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، وهو يفضى ضرورة إلى القول بحدوث العلم الإلهى .

فمن هذا الجانب أو ذاك ، توشك فكرة المتكلمين أن تأخذ بأيدينا إلى البدعة . كذلك عجز هؤلاء الجدليون عن البرهنة على أن مقولة الزمن إنما تنطبق على العالم الإنسانى لا على العالم الإلهى . ويرى ابن رشد أن نظرية المتكلمين فى هذه المسألة تعد بدعة ، فى الواقع ؛ لأنهم يصرحون للجمهور برأى قد يجره إلى البدعة ، مع أنه ينبغى عدم التصريح للجمهور بأن علم الله حادث أو قديم . وهذا هو السبب ، على وجه التحقيق ، فى أن الله تعالى لم يذكر تفاصيل ذلك العلم بالنسبة إلى الجمهور الغالب من الناس ؛ بل بين لهم فحسب أنه يعلم جميع الأشياء الجزئية ، دون أن يتحدث عن فكرة

---

(١) نفس المصدر ، ط الأنجلو المصرية ص ١٦٠ ، ١٦١ وط . الخانجى ص ٥٤ .

الزمن وعن علاقتها بعلمه القديم ، ثم يستشهد فيلسوفنا بآية قرآنية ، لا تشير إلى حدوث العلم الإلهى ولا إلى قدمه ، وهى قوله تعالى : « وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين . »[١] . وإذن يكفى أن يقال للجمهور : « إنه [الله] عالم بالشىء قبل أن يكون ، على أنه سيكون ، وعالم بالشىء إذا كان على أنه قد كان ، وعالم بما قد تلف على أنه قد تلف فى وقت تلفه . وهذا هو الذى تقتضيه أصول الشرع . وإنما كان هذا هكذا لأن الجمهور لا يفهمون من العالم فى الشاهد غير هذا المعنى . وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة . »[٢] فإذا صرح الفيلسوف بهذا الرأى الذى يرتضيه الشرع للجمهور فإنه لا يفعل سوى أن يفسر نصوص القرآن ، دون أن ينساق إلى الحديث عن فكرة الزمن .

وقد رأينا كيف وجه ابن رشد نقده إلى المنهج الذى يتبعه المتكلمون فى البرهنة على قدم العلم الإلهى . ذلك أن منهجهم ينطوى على عيب خطير ، وهو أنه لا يتناسب مع عقلية العلماء ، ولا مع عقلية العامة . حقا إن الفكرة التى يدافع عنها هؤلاء المتكلمون فكرة صحيحة ، لكنهم يخطئون خطأ بالغاً فى الدفاع عنها . ولذا فإنهم يثيرون كثيراً من الشبهات عندما يريدون القضاء على شبهة واحدة .

أما هؤلاء الذين يقررون أن الله يعلم الأشياء الحادثة بعلم حادث فإن فيلسوفنا أقل رفقاً معهم . ذلك أن هؤلاء القوم ليست لديهم أية فكرة عن مخالفة الله للحوادث . فى نظر هؤلاء يتغير العلم الإلهى تبعا لتغير موضوعه ، كما هى الحال بالنسبة إلى علم الإنسان . وهم يتناسون أن

(١) سورة الأنعام آية ٥٩

(٢) مناهج الأدلة. ط . الأنجلو المصرية ص ١٦١ طبعة الخانجى. ص ٥٤

« الأليق بالموجود الذى لا يدخل وجوده فى الزمان ، ولا يحصره الزمان ، أن تكون أفعاله كذلك[1] » ويستطرد ابن رشد ، فيقول : إن السؤال الذى يوجهه المرء لمعرفة ما إذا كان العلم الإلهى قديما أم حادثا سؤال أسىء تحديده ، لأن تحديد المشكلة على هذا النحو يفضى لا محالة إلى المماثلة بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى ، كما أنه يتضمن أيضا أننا قد نتساءل عما إذا كانت فكرة الزمن تنطبق على العلم الإلهى .

إن المماثلة بين علم الله وعلم الإنسان معناه التسليم بأن العلم الأول يشبه العلم الثانى فى أنه يتأثر بتغير موضوعه من الوجهة الزمنية ، ومعنى ذلك أيضا أن الذات الإلهية سوف تكون خاضعة للزمن ، مادام الله يعلم الأشياء عندما يعلم ذاته . لكن ليس ذلك كله إلا سخفا فى التفكير . إنه من المؤكد أن هناك علما إلهيا للأشياء التى تحدث فى الزمن ، لكن العلاقة بين هذا العلم وبين هذه الأشياء ليست علاقة زمنية بحال ما ، كما هو الشأن فى علمنا الذى يترتب على الوجود . وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى العلم الإلهى الذى لا يترتب على الوجود ، بل الأولى أن يقال إن الموجود مترتب عليه .

ومن قبل ذهب ابن سينا إلى أنه من الواجب ألا يكون علم الله للأشياء الجزئية خاضعا لمقولة الزمن . والسبب الذى دعاه إلى ذلك هو أن العلم الإلهى ، لو كان زمنيا ، لوجب أن تكون الذات الألهية نفسها متغيرة . فهو يقول :[2] « فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً ، حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ؛ بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر ، ويجب أن يكون عالماً

---

(١) تهافت التهافت، ط. بيروت ، ص . ١٢٣ ، ١٢٤ (II, 8, pp 123-124) .

(٢) الإشارات والتنبيهات، ط . ليدن ص. ١٨٥ .

بكل شيء ، لأن كل شيء لازم بوسط أو بغير وسط ، يتأدى إليه ، بعينه قدرَه الذى هو تفصيل قضائه الأزلى تأدياً واجباً ؛ إذ أن كل ما لا يجب ، لا يكون كما علمت »

لكن على الرغم من أن الرئيس بن سينا يسوى بين علم الله وذاته فإنه لا يسمو فى تفكيره إلى استخدام النظرية بأن علم الله سبب فى وجود الأشياء ، فهو لا يستخدم هذه النظرية هنا لحل مشكلة العلاقات الزمنية بالنسبة إلى العلم الإلهى . وعندئذ نرى أن ابن رشد هو الذى يعبر عن تلك النظرية تعبيراً قوياً واضحا ، وأنه هو الذى يستعين بها مرة أخرى على حل تلك المشكلة الجديدة ، ونعنى بها : هل علم الله للأشياء الجزئية يخضع لمقولة الزمن أم لا يخضع لها ؟

ونجد هذا الحل مفصلا تمام التفصيل فى ضميمه العلم الإلهى التى أضافها هذا الفيلسوف إلى كتابه « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » وهذه الضميمة ، هى كما نعلم رسالة كتبها ابن رشد لأحد أصدقائه حتى يطلعه على كل تفاصيل مسألة علم الله للأشياء الجزئية :

إن « أسين بالاسيوس » الذى حدد الطريق الذى أتاح لـ « توماس الأكوينى » أن يعرف كتب ابن رشد الخاصة ، يبين لنا ، على وجه جدير بالإعجاب ، وبالدراسة المقارنة للنصوص ، أن « ريموند مارتان » أحد أفراد طائفة الدومنيكان كان على علم بهذه الرسالة . وفى نهاية مقاله « عن العناصر الرشدية الدينية فى فلسفة « توماس الأكوينى » ، يقدم لنا « أسين بالاسيوس »[1] ضميمه العلم القديم لابن رشد والنص اللاتينى لريمون مارتان ، وعنوانه رسالة إلى صديق [Epistola ad amicum]. ولهذا الكشف

---

(١) نفس المصدر المشار إليه، ص. ٣١٩ — ٣٢٢ ولا سيما هامش ٢ فى ص ٣٢١

العلمى الذى اهتدى إليه . هذا المستشرق الأسبانى أهميته الكبرى . فإنه يوضح لنا توضيحا تاماً إحدى المسائل التى كانت شديدة الغموض ، وهى كيف عرف « الأكوينى » الفلسفة الشخصية لابن رشد ، وكيف تطرقت هـــذه الفلسفة إلى العالم الغربى ، وكيف استغلها الدكتور الملائكى استغلالا ماهراً .

وإنا لنوصى هؤلاء الذين لا يعرفون العربية ، ويريدون معرفة النظرية الرشدية الحقيقية عن علم الله للأشياء الحادثة ، بالرجوع إلى رسالة «ريموند مارتان» ؛ لأنها ليست سوى ترجمة ممتازة للضميمة التى أضافها ابن رشد إلى فصل المقال . لقد وجهها صاحبها إلى أحد أصدقائه كما قلنا ، وهى أدق تعبير عن نظريته القائلة بأن علم الله سبب فى وجود الأشياء ، وهى تلك النظرية ، التى أراد بعضهم أن ينسبها إلى « توماس الأكوينى » كدليل على عبقريته .

ومهما يكن من شىء ، فقد استحوذ « الأكوينى » على هذه النظرية ، كما استحوذ، من قبل، على نظرية التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة. ونقول إنه سرعان ما ادعى هذه النظرية لنفسه ، وجعل يطبقها على غرار ما كان يفعل الفيلسوف القرطبى ؛ بل إنا لنستطيع القول بأن فلسفة « الأكوينى » ما هى إلا نسخة مكررة من فلسفة ابن رشد ، فيما عدا نقطة واحدة ، ونعنى بها التفرقة بين الماهية والوجود ، وما ترتب عليها من وجهات نظر فرعية . ومع هذا ، فإن هذه التفرقة الأخيرة تعد نشازا فى مذهبه ، كما يعترف بذلك كل من « روجييه » و « دوهم » . ولو أن ابن رشد عرف فى أوربا ، قبل ابن سينا ، لاتجهت الفلسفة المسيحية عامة ، وفلسفة « الأكوينى » بصفة خاصة ، اتجاها آخر .

والآن ينبغى لنا أن نحلل تلك الرسالة الشهيرة ، وأن نقدم هذا التحليل

جواباً على هؤلاء الذين يزعمون أن نظرية سببية العلم الإلهى كانت من ابتكار « توماس الأكوينى » . إن فيلسوفنا يقول ، فى مقدمة هذه الرسالة ، وقبل حل الشبهة التى تثيرها مشكلة علم الله للأشياء الحادثة ، إنه من الواجب سلفاً أن نعرض هذه المشكلة عرضا يظهرها فى منتهى القوة .[1] وإنما كان الأمر كذلك ، حتى يكون الحل الذى نجده لهذه المشكلة حلا حاسما قاطعاً ، ولا يحتمل أى شك . فهو يكتب إلى صديقه قائلا : « . . . . وجب علينا لمكان الحق ولمكان إزالة هذه الشبهة عنكم أن نحل هذا الشك ، بعد أن نقول فى تقريره ، فإنه من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل . »[2]

لكن كيف يمكن تحديد صيغة هذه الشبهة الدينية الفلسفية ؟ ليس هناك سوى احتمالين : فإما أن نقول بأن الأشياء الحادثة توجد سلفاً فى العلم الإلهى طبقاً للنحو الذى ستوجد عليه فيما بعد ؛ وإما أن توجد فى هذا العلم على نحو مخالف . « والشك يلزم هكذا : إن كانت هذه كلها فى علم الله سبحانه قبل أن تكون ، فهل هى فى حال كونها فى علمه كما كانت فيه قبل كونها ، أم هى فى علمه فى حال وجودها على غير ما كانت عليه فى علمه قبل أن توجد ؟ فإن قلنا إنها فى علم الله فى حال وجودها على غير ما كانت عليه فى علمه قبل أن توجد ، لزم أن يكون العلم القديم متغيرا ، وأن يكون إذا خرجت من العدم إلى الوجود قد حدث هنالك علم زائد ، وذلك مستحيل على العلم القديم . وإن قلنا إن العلم بها واحد فى الحالتين ، قيل : فهل هى فى نفسها ، أعنى الموجودات الحادثة قبل أن توجد ، كما هى حين وجدت ؟ فسيجب أن يقال : ليست فى نفسها قبل أن توجد كما هى حين

(١) إن هؤلاء الذين اتهموا الفيلسوف القرطبى بأنه يقول إن الله يجهل الجزئيات قد توقفوا عند عرض الشبهة ولم يتجاوزوه إلى حلها . وهذا فى رأينا دليل إما على الجهل وإما على التعصب ، والاحتمال الأخير أقرب إلى الصدق .

(٢) ضميمة فى العلم القديم . ط . الخانجى ص ٢٦ .

وجدت ، وإلا كان الموجود والمعدوم واحدا . فإذا سلم الخصم هذا قيل له : أفليس العلم الحقيق هو معرفة الوجود على ماهو عليه ؟ فإذا قال نعم قيل : فيجب ، على هذا ، إذا اختلف الشئ فى نفسه أن يكون العلم به يختلف ؛ وإلا فقد عُلم على غير ماهو عليه . فإذاً يجب أحد أمرين : إما أن يختلف العلم القديم فى نفسه ، أو تكون الحادثات غير معلومة له ، وكلا الأمرين مستحيل عليه سبحانه . »[1] وهكذا يحرص ابن رشد ، قبل أن يفرغ من عرض هذه الشبهة ومن تحديد حلها ، على تقرير أن هذين الفرضين لا يمكن قبولهما فيما يتعلق بالعلم الإلهى . وبعد هذه الملاحقة العاجلة التى رأيناها فى آخر النص السابق ، يستمر فيلسوفنا فى عرض الشبهة قائلا : « ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الإنسان ، أعنى من تعلق علمه بالأشياء المعدومة ، على تقدير الوجود وتعلق علمه بها إذا وجدت ؛ فإنه من البين بنفسه أن العلمين متغايران ، وإلا كان جاهلا بوجودها فى الوقت الذى وجدت فيه » . [2]

وبعد أن دعم هذه الشبهة وقواها عن طريق المماثلة بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى ، جعل يستعرض الحلول التى اقترحها المتكلمون والغزالى ، مبيناً أن هذه الحلول لا يمكن إلا أن تثير الشبهات [3] : « وليس ينجى من هذا ما جرت به عادة المتكلمين فى الجواب عن هذا . » لكن فيم ينحصر حل المتكلمين لهذه المشكلة ؟ إن هؤلاء يقولون : « إنه تعالى يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه فى حين كونها من زمان ومكان ، وغير ذلك من الصفات المختصة بموجود موجود . » ولكن هذا الجواب ليس بالجواب

---

(١) نفس المصدر ص ٢٦ ، ٢٧

(٢) نفس المصدر ص ٢٧

(٣) وهذا يدل على أن ابن رشد يحاول حل المشكلة بطريقة أخرى ، وهذا مظهر من مظاهر أصالته التى لا يمكن الشك فيها .

المقنع فى نظر ابن رشد الذى يقول : « فإنه يقال لهم : فإذا وجدت فهل حدث هنالك تغير أم لم يحدث ؟ وهو خروج الشئ من العدم إلى الوجود ؟ فإن قالوا لم يحدث فقد كابروا ، وإن قالوا حدث هنالك تغير ، قيل لهم : فهل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم أم لا ؟ فيلزم الشك المتقدم . وبالجملة فيعسر أن يتصور أن العلم بالشئ قبل أن يوجد ، والعلم به بعد أن وجد ، علم واحد بعينه . »[1]

وبعد أن فرغ من نقد المتكلمين أراد تحديد المشكلة تحديدا نهائياً فقال : «فهذا هو تقرير هذا الشك على أبلغ ما يمكن أن يقرر به»[2] ثم ذكر أن حل هذه المشكلة يتطلب حديثا طويلا . غير أن هذا الحديث هو الذى سيكشف لنا عن الفكرة الفلسفية التى تكمن فى حل المشكلة . ومع ذلك ، فإنه لا يسارع إلى تقديم هذا الحل ؛ بل يخبر صديقه بالمحاولة التى قام بها الغزالى لكى يدفع هذه الشبهة ، فيقول : « وقد رام أبو حامد حل هذا الشك فى كتابه الموسوم بالتهافت بشئ ليس فيه مقنع . وذلك أنه قال قولا معناه هذا : وهو أنه زعم أن العلم والمعلوم من المضاف . وكما أنه قد يتغير أحد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر فى نفسه ، كذلك يشبه أن يعرض للأشياء فى علم الله سبحانه ، أعنى أن تتغير فى أنفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها . ومثال ذلك فى المضاف أنه قد تكون الأسطوانة الواحدة يمنة زيد ، ثم تعود يسرته ، وزيد بعد لم يتغير فى نفسه . »[3] غير أن فيلسوفنا لا يرتضى هذا الاستدلال ، ولا المثال الذى ضربه الغزالى ، فيقول[4] : « وليس بصادق فإن الإضافة قد تغيرت فى نفسها ، وذلك أن الإضافة التى كانت يمنة قد عادت يسرة ، وإنما الذى لم يتغير

(١) نفس المصدر ص ٢٧
(٢) نفس المصدر ص ٢٧ ، ٢٨
(٣) نفس المصدر ص ٢٨
(٤) نفس المصدر ص ٢٨

هو موضوع الإضافة ، أعنى الحامل لها الذى هو زيد . وإذا كان ذلك كذلك ، وكان العلم هو نفس الإضافة ، فقد يجب أن يتغير عند تغير المعلوم ، كما تتغير إضافة الأسطوانة إلى زيد عند تغيرها ، وذلك إذا عادت يسرة بعد أن كانت يمنة . »

ولما كان الحل الذى اهتدى إليه الغزالى لا يقنع ابن رشد ، فقد شرع هذا الأخير يقدم لنا حله الخاص . وسنرى أن هذا الحل يقوم على أساس نظرية رشدية بمعنى الكلمة ، وهى نظرية « سببية العلم الإلهى » التى استخدمها حتى الآن فى حل جميع المشكلات السابقة . ولهذه النظرية ما يعادلها ، وهى « أن علم الإنسان مسبب عن الأشياء . » فبفضل هاتين النظريتين يبين لنا الفيلسوف القرطبى أن العلم الإلهى يختلف عن علمنا الإنسانى فى أنه ليس خاضعاً لتغير الأشياء من الوجهة الزمانية . فلنستمع إذن إلى ما يقول : « والذى ينحل به هـــذا الشك عندنا ، هو أن يعرف أن الحال فى العلم القديم خلاف الحال فى العلم المحدث مع الموجود . وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا ؛ والعلم القديم هو علة وسبب للموجود . فلو كان إذا وجد الموجود ، بعد أن لم يوجد ، حدث فى العلم القديم علم زائد ، كما يحدث ذلك فى العلم المحدث — للزم أن يكون العلم القديم معلولا للوجود لا علة له . فإذاً واجب أن لا يحدث هنالك تغير ، كما يحدث فى العلم المحدث . » (١)

ولما انتهى ابن رشد من عرض هذا الحل البارع ، الذى سيزعم « الأكوينى » فيما بعد أنه من ابتكاره ، أخذ يبين لنا أن السبب فى كل الغموض ، الذى أحاط بهذه المسألة ، يرجع إلى أن الذين عالجوها لم يستطيعوا التفرقة ، كما ينبغى ، بين عالم الأمر أو عالم الغيب ، وبين عالم الخلق

---

(١) نفس المصدر ص ٢٨ .

أو عالم الشهادة . وهو صريح فى بيان هذا السبب عندما يقرر : « وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث ، وهو قياس الغائب على الشاهد . وقد عرف فساد هذا القياس . وكما أنه لايحدث فى الفاعل تغير عند وجود مفعوله ، أعنى تغيرا لم يكن قبل ذلك ، كذلك لا يحدث فى العلم القديم سبحانه تغيرا عند حدوث معلومه عنه . فإذاً قد إنحل الشك . »[1]

فإذا ارتفعت هذه الشبهة تبين لنا أن العلم الإلهى يشمل جميع المخلوقات وأنه قديم ولا يخضع للتغيرات الزمنية التى تطرأ على موضوعاته . وإذن لا يفضى هذا الحل إلى تلك الفكرة . السقيمة التى تقول : إذا كان الله يعلم الأشياء الحادثة ، فإن علمه سيكون زمنيا كهذه الأشياء نفسها . « ولم يلزمنا أنه إذا لم يحدث هنالك تغير ، أعنى فى العلم القديم ، فليس يعلم الموجود فى حين حدوثه على ما هو عليه . وإنما لزم أن لا يعلمه بعلم محدث وإنما بعلم قديم ؛ لأن حدوث التغير فى العلم عند تغير الموجود إنما هو شرط فى العلم المعلول عن الوجود ، وهو العلم المحدث [أى علم الإنسان] »[2]
ثم ينتهى بنا فيلسوف قرطبة إلى هذا الرأى ذى الأهمية الحاسمة فى نظريته عن المعرفة الإلهية : « فإذن العلم القديم إنما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التى يتعلق بها المحدث ، لا أنه غير متعلق أصلا ، كما حكى عن الفلاسفة أنهم يقولون ، لموضع هذا الشك ، أنه سبحانه لا يعلم الجزئيات ، وليس الأمر كما توهم عليهم ، بل يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذى من شرطه الحدوث بحدوثها ، إذ كان علة لها لا معلولا عنها ، كالحال فى العلم المحدث . وهذا هو غاية التنزيه الذى يجب أن يعترف به . »[3]
وهكذا نجده ، فى هذه النتيجة الأخيرة ، يستهجن مسلك هؤلاء الذين يشوهون

---

(١) نفس المصدر ص ٢٨ ، ٢٩

(٢) نفس المصدر ص ٢٩

(٣) نفس المصدر ص ٢٩

تفكير الفلاسفة لعجزهم عن فهمه . ونستطيع بدورنا أن نستهجن مسلك هؤلاء الذين حرفوا آراء ابن رشد وأساءوا فهمه عن سوء قصد .

إن هذا الفيلسوف الأصيل يعتقد أن تلك هى الطريقة التى تقودنا إلى بيان أن علم الله مجرد من كل ضروب النقص التى يمكن أن نجدها فى علم الإنسان . غير أن نظريته هذه التى تتفق مع روح الدين ، والتى أفاد منها فلاسفة الغرب فى العصور الوسطى ، لم تدفع عن ابن رشد شيئاً من ألوان السباب والقذف التى وجهها إليه هؤلاء الفلاســـفة الأدعياء أو مؤرخو فلسفتهم .

ولن نسلك مسلك هؤلاء ؛ لأننا نرى أن أعظم حجة نقدمها للدفاع عن هذا الفيلسوف ، الذى يكاد يكون شهيد التعصب ، هى أن نبين فكرته الكبرى التى تتلخص فى أن مقولة الزمن لا يمكن أن تنطبق على العلم الإلهى . هذا إلى أن ابن رشد نفسه يؤكد أن هذه القضية أمر قام عليه الدليل القاطع ، بمعنى أنها تقوم على أساس النظرية الأخرى القائلة بأن « علم الله سبب فى وجود الأشياء » . وسنرى أن « الأكوينى » استطاع استغلال هذه النظرية فى ردوده المفحمة على أتباع ابن رشد المزعومين .

وفى جملة القول ، يتضح لنا من تحليل هذه الرسالة التى وجهها ابن رشد إلى أحد أصدقائه ، أن تفكير هذا الفيلسوف يخضع دائماً لمبدأ هام يشغله دائماً ، وهو تأكيد وحدة العلم الإلهى وعدم تغيره . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن العلم الإلهى للأشياء الحادثة ، إذا كان لا يخضع لفكرة الزمن ، فمن الواجب أن يكون علماً واحداً لا تغير فيه ألبتة .

* * *

وقد أدرك موسى بن ميمون هذه الصلة الوثيقة بين هذين المبدأين ، أى بين وحدة العلم الإلهى ، وعدم تغيره بتغير الأشياء التى تخضع للزمن .

ولذا نجده يقول فى كتابه دلالة الحائرين : لقد اختلفت آراء الفلاسفة . فقد قال بعضهم إن الله يعلم الأنواع وحدها لا الأفراد ، بينما يرى آخرون أنه لا يعلم شيئاً مطلقاً فيما عدا ذاته ، بحيث يقال تبعا لهذا الرأى الأخير إنه لا توجد فيه كثرة من المعلومات . وأخيرا يوجد فلاسفة اعتقدوا ، مثلنا[1] أن الله يعلم جميع الأشياء ، وأنه لا يخفى عليه خافية ... وإنا لنعتقد ، نحن المؤمنين ، أن الله يعلم الأشياء قبل وجودها . ونقول إن جميع الأشياء التى تحدث كان الله عالما بها قبل أن تحدث ، وأنه كان يعلمها منذ القدم ؛ ولذا فإنه لا يطرأ عليه أى علم حادث .[2]

فالقول بأن الله يعلم الأشياء بعلم قديم ، فى نظر كل من ابن رشد وابن ميمون ، معناه أنهما يريدان تأكيد وحدة العلم الإلهى ، ومعناه أيضاً أنهما يعتمدان هنا على المبدأ القائل بأن العلم هو عين الذات الإلهية . فعلم الله القديم للأشياء لا يدل ، لدى كل منهما ، على شئ آخر سوى أن هذا العلم لا يخضع للمعايير الزمنية . فالله ، من حيث الذات والعلم ، أسمى من فكرة الزمن . ولما كان الله هو الموجود على وجه الإطلاق فإنه لا تنطبق عليه العلاقات التى تنطبق على الكون المخلوق له . فالتقدم والتأخر من الوجهة الزمنية لا يصدقان إلا بالنسبة إلى العلم الإنسانى الذى يخضع لتلك العلاقات الكونية[3]. فالله يرى الماضى والحاضر والمستقبل دفعة واحدة فكأنما جمع الزمان فى لحظة واحدة إذا أجيز لنا هذا التعبير ؛ وذلك لأن الزمن لا يوجد وجودا حقيقياً إلا بالنسبة إلى الأشياء الحادثة . أما بالنسبة إلى الله فلا مجال للحديث عن فكرة الزمن .

---

(١) كان ينبغى أن يقول : نعتقد مثلهم .

(٢) دلالة الحائرين — ترجمة «مونك» المجلد الثالث ص١١٣ ، ١١٤ ، ١٥٧ .

(٣) أنظر نص « سرتيلانج » ص ٢٣٦ ؛ لترى كيف يقتبس « الأكوينى » آراءه من فلسفة ابن رشد .

ب — موقف توماس الأكوينى :

فلنفحص الآن وجهة نظر « توماس الأكوينى » لنرى إذا ما كانت تتفق أو لا تتفق مع وجهة نظر فيلسوفنا . ونلاحظ أولا أن هذا المفكر المسيحى يحاكى ابن رشد فى البدء بتحديد المشكلة التى يريد حلها . ذلك أن هؤلاء الذين يقولون إن علم الله للأشياء الحادثة خاضع لفكرة الزمن يسلكون المسلك الآتى :

« يبدو أن العلم الإلهى متغير . وحقيقة يقال إن العلم يتناسب مع الشئ المعلوم . لكن ما يتضمن علاقة بالحادث لا ينسب إلى الله إلا فى الزمن ، ويتغير بتغير المخلوقات . وإذن يترتب على ذلك أن العلم الإلهى نفسه يخضع لتغيرات المخلوقات . »[1]

ومن المؤكد أيضاً أن يقول المعترضون إن علم الله لو كان قديما لبدت الأشياء حينئذ مخلوقة منذ القدم .[2] وهنا يشرع « الأكوينى » فى استخدام نفس الردود التى سبق أن رأيناها لدى ابن رشد ، لأنه سيقول : « إن علم الله هو عين ذاته . ولما كانت ذاته لا تتغير مطلقاً . . . فمن الضرورى أن يكون علمه ثابتا على الدوام . »[3]

لكن هذا الرد يتطلب مزيدا من الإيضاح . وهنا يأخذ « الأكوينى » فى استخدام فكرة مخالفة علم الله لعلم الحوادث ؛ لأنه سبب فى وجود الأشياء ؛ فى حين أن علم الإنسان مسبب عنها : فكل شئ يتحقق فى الزمن لا يمكننا معرفته إلا تبعاً لقانون الزمن ، أى إلا تبعاً لفكرة التتابع . غير أن هذا الشئ معلوم لله منذ الأبد ، وذلك شئ خارج عن نطاق

---

(١) Sum Theol. I. q 14 art. 15.

(٢) Ibid. I. q. 14. art. 8, 2e difficulté.

(٣) Ibid. I. q. 14. art. 15. ad Resp .

الزمن(١). فالله يعلم منذ القدم كل مايوجد، أو يمكن أن يوجد فى زمن ما، ومتى أضيف أن شيئاً ما يوجد فى لحظة معينة فمن الواجب أن نضيف أن الله يعلمه منذ الأزل.(٢) وبهذه الطريقة سوف يحل «الأكوينى» مشكلة العلم الإلهى للأشياء المستقبلة الممكنة. فعلى هـذا النحو، يعلم الله الأشياء المستقبلة الممكنة، على غرار علمه للأشياء الحاضرة، أى من حيث أسبابها، ومن حيث هى فى ذاتها؛ وذلك لأننا قررنا أن الله يوجد خارج الزمن.(٣) فعلم الله، الذى هو عين الذات، لا يقاس بالأشياء الحادثة فى الزمن؛ بل هو مقياس لها، وإذن فعلمه صنو الأبدية. والأبدية توجد بأسرها دفعة واحدة، وتشمل جميع لحظات الزمن فى حاضر ثابت لا يتغير.

وسنعود إلى مسألة الأشياء المستقبلة الممكنة. لكننا نستطيع الآن أن نستخلص تلك الفكرة، وهى أن مقولة الزمن لا تنطبق إلا على العلم الذى يعد فرعا عن الوجود؛ فى حين أن العلم، الذى يعد مبدأ وقياساً للوجود، لا يمكن أن توجد بينه وبين مختلف مظاهر هذا الوجود أية علاقة زمنية. فكل من «الأكوينى» وابن رشد يرى أن التساؤل عن قدم العلم الإلهى أو حدوثه معناه أننا نتخيل هذا العلم على نحو ما نتخيل العلم الإنسانى، ومعناه أيضاً أننا نقارن بين ما هو مطلق وبين ما هو نسبى. وإن وضع السؤال بهذه الطريقة ينحصر فى صرف النظر عن تلك النظرية التى سبق تأكيدها والبرهنة عليها، أى نظرية «سببية العلم الإلهى» فى وجود الأشياء وفى ترتب علم الإنسان على هذه الأشياء نفسها.

أما بالنسبة إلى الله فليس هناك أى معنى للزمن، لأن الزمن يترتب

---

(١) Ibid. I. q. 14. art. 13 ad 3 um.

(٢) Ibid. I. q. art. 15. art 2 um.

(٣) Gilson. Le Thomisme, 4° éd P. 162.

على تتابع الظواهر الطبيعية[١] ، إذ الزمن مقياس للحركة كما يقول أرسطو. فالموجود الأسمى فوق مقولة للزمن . والعقل الإلهى هو عين ذاته ، وهو مقياس الأبدية . وعلى الرغم من أن هذه الأبدية مجردة عن أى نوع من التتابع فإنها تنطوى على الزمن بأسره . فالنظرة الإلهية التى تجمع الأبدية فى لحظة واحدة حاضرة ، تنصب على الزمن ، وكل ما فى الزمن ينكشف لها ، كما لو كان شيئا حاضرا .[٢]

أما الاعتراض الذى يمكن أن يوجه ، فى هذه النقطة إلى ابن رشد أو «الأكوينى» ، على حد سواء ، فليس هناك ما يبرره ألبتة . ويمكن توجيه هذا الاعتراض فى تلك العبـــارات التى نستعيرها من « رينوڤييه » [Renouvier] : « إن الزعم بأن الظواهر المستقبلة يمكن أن تبدو فى هيئة الظواهر الحاضرة بالنسبة إلى نوع من الحدس [Intuition] الكامل معناه أن الزمن ليس حقيقياً ، وأن تتابع الظواهر ما هو إلا سراب خاص بضروب الحساسية الوهمية . » ولهذا الاعتراض كل قوته ، لو أن « رينوڤييه » يلتزم توجيهه إلى العلم الإنسانى الذى لا يمكن مطلقاً أن يكون حدسا كاملا بالنسبة إلى الأشياء المعلومة التى توجد خارج النفس الإنسانية . لكن إذا نحن انتقلنا بهذا الاعتراض إلى مجال العلم الإلهى ، الذى لا يخضع للنظام الطبيعى والزمنى للأشياء الخارجية . بل يعد ، على عكس ذلك ، مبدأ يترتب عليه نظام الأشياء من الوجهة الزمنية والطبيعية ، فإن هذا الاعتراض لا ينصب على شئ .

لقد اتفق كل من ابن رشد ، وابن ميمون ، و « توماس الأكوينى » على القول بأن الزمن تابع للوجود الأسمى ، وهو الله . وهذا هو السبب فى أن

(١) Sertillanges, La Philosophie de St. Thomas d'Aquin. T. I. pp. 211-213.

(٢) Sum. Theol. I. q. 14. art 9.

(٣) Renouvier, Histoire et solution de problèmes métaphisiques

المستقبل والحاضر والماضى لا يتميز بعضها عن بعض لهذا السبب اليسير ، وهو أنها لا تكوّن ، بالنسبة إلى الله ، إلا شيئاً واحداً بعينه . وقد نبيح لأنفسنا أن نورد هذا النص الذى كتبه الأب «سرتيلانج» عن رأى «توماس الأكوينى» فى هذه المناسبة : « إن القديس توماس يقول : إن مثل ذلك بالنسبة إلى الله ، كمثل من يوجد فى أعلى برج من البروج ويرى موكباً يمر أمامه . فبالنسبة إلى هذا الملاحظ لا نجد أى تأثير للترتيب المكانى من حيث التقدم والتأخر، ذلك الترتيب الذى يجعل هؤلاء القوم السائرين فى الموكب يرون من هو أمامهم ، ولا يرون الآخرين . ذلك أن هذا الملاحظ يرى كل شىء بنظرة واحدة . ولا يمكن القول ، بسبب ذلك ، أن هذه النظرة تقضى على هذا النظام. وتلك هى الحال بالنسبة إلينا معشر السائرين فى موكب الزمن. فإنا نرى أنه مقياس لعلمنا ، وأن القضايا التى تعبر عن هذا العلم يجب أن تكون خاضعة لما يتطلبه الزمن ، وأن تكون مرتبطة فى وجودها بالزمن ، وهذا هو مصدر اختلاف تصريف الأفعال [إلى ماض وحاضر ومستقبل] . أما الله فإنه يرى الزمن بنظرة واحدة ، وهو يعبر عنه بأفعاله الخاصة ، دون أية قسمة زمنية[١] ، ودون قسمة شكلية ، ودون تعدد ، ودون أى شىء مما يعبر فى اللغة الإنسانية عن تجزئة الوجود . . . فعندما نقول ، تبعاً لنظرية « الأكوينى » [ونضيف نحن تبعا لنظرية ابن رشد] إن الزمن ليس شيئاً حقيقياً ، فإن « الأكوينى » [وابن رشد أيضاً] سيجيب بأنه حقيق ، ولكن باعتبار أنه مقياس للحادث ، لا من حيث أنه مقياس لمن هو مخالف للحوادث أو لعلمه . فبالنسبة إلى هذا الأخير يعد الزمن شرطا

---

(١) هذه الفكرة موجودة نصا عند ابن رشد آنظر تهافت التهافت ط بيروت ص ٢٢٢ ، (3 - 222 p · 8 ,II) : « والأليق بالموجود الذى لايدخل وجوده فى الزمان ، ولا يحصره الزمان ، أن تكون أفعاله كذلك ، لأنه لافرق بين وجود الموجود وأفعاله . »

للشىء ، لا شرطا للنظرة . فالحاضر والماضى والمستقبل بالنسبة إلى النظرة الإلهية إنما هى نعوت لا تسمو فى قيمتها عن هذه الصفات الأخرى من مثل أبيض وأزرق وأحمر . » (١)

فمعنى هذا الكمال المطلق للعلم الإلهى الذى يتحدث عنه كل من « توماس الأكوينى » والأب « سرتيلانج » هذا الحديث البارع هو أن ذلك العلم هو السبب الفعال فى وجود الأشياء . والعلم الذى يوجد الأشياء ينبغى أن يكون غير خاضع لمقولة الزمن التى تخضع لها الموجودات .

* * *

فى جملة الأمر ، نجد أن تلك النظرية الشهيرة هى الأساس الذى يعتمد عليه « الأكوينى » لحل الشبهة التى يمكن أن يثيرها العلم القديم للأشياء الحادثة . فمتى سلمنا بأن علم الله سبب فى وجود الأشياء فمن العبث أن نتساءل عما إذا كان الله يعلم هذه الأشياء بعلم قديم أو بعلم حادث : إن الجواب عن هذا السؤال ، الذى أسىء وضعه ، ينحصر فى القول بأن علم الله ليس زمنياً . وهذا هو ماقاله ابن رشد أولا ، ثم تبعه فيه كل من موسى بن ميمون ، و « توماس الأكوينى » .

وبقى أن نذكر التفاصيل الخاصة بالأشياء التى يشملها هذا العلم ، حتى نبرهن على أن فكرة « الأكوينى » عن هذه التفاصيل هى فكرة الفيلسوف القرطبى بعينها . ولذا فسنتكلم فى الفصل التالى عن العلم الإلهى فيما يتعلق بالممكنات المستقبلة ، والشر ، واللانهائى وهلم جرا .

---

(١) La Philosophie de Saint Thomas, T. I. P. 212 .

الفصل السادس

موضوعات العلم الإلهى

١ — علم الله للممكنات المستقبلة

بيّنا ، منذ قليل ، أن علم الله ليس زمنيا . فإذا نحن تساءلنا ، بعد ذلك ، عما إذا كان الله يعلم الممكنات المستقبلة فمعنى هذا أننا نعود القهقرى ، لنتساءل إذا ما كان هذا العلم يخضع للتغيرات الزمنية التى تخضع لها الأشياء التى يعلمها . ذلك لأن القول بأن علم الله يقاس بمقياس الزمن هو الاعتراف بأن الله سبحانه يقاس بالزمن أيضا ، وأنه ليس مجردا من التغير .

ا — وجهة نظر ابن رشد :

مما لاريب فيه أن الله يعلم تلك الأشياء التى نطلق عليها اسم الممكنات المستقبلة . لكنها ليست مستقبلة بالنسبة إليه ؛ بل هى حاضرة فى علمه . وتلك فكرة تقنع كل إنسان يدرك أن علم الله مخالف تماما لعلم الإنسان . أما الذى لايفرق بين عالم الغيب ، أى العالم الإلهى ، وبين عالم الشهادة ، أى عالم الإنسان ، فإنه ينساق إلى الوقوع فى أخطاء شنيعة ؛ وإلى التخبط فى الشبهات . وذلك أن علم الإنسان لا يمكن أن ينصب على المستقبل ، لهذا السبب الواضح ، وهو أن الممكن فى المستقبل لايمكن أن يكون ، بحال ما ، موضوعا لعلم يقينى أكيد . وهكذا نجد أن من يريد وصف العلم الإلهى ، بناء على علم الانسان ، يقع فى شراك نصبه هو بنفسه . وعندئذ يتساءل ، بسذاجة بالغة ، إذا كان الله يعلم الممكنات المستقبلة .

وإذا وجه أحدهم مثل هذا السؤال وجب الرد عليه بأن الله يعلم هذه الممكنات المستقبلة ، ولكن على نحو نعجز نحن عن إدراكه . فإن علم الله لما كان سببا فى وجود كل شىء فمن الواجب أن يشمل هذه الأشياء المستقبلة . فالإمكان لا وجود له إلا بالنسبة إلى وجهة نظرنا الإنسانية ، وهو لا ينطبق على العلم الإلهى . فالله يعلم الأسباب ، كما يعلم نتائجها بعلم أبدى ، أى بعلم غير زمنى . وهذا العلم خاص به وحده . وقد قال الفيلسوف القرطبي فى هذا الصدد : « وعلم الله تعالى بهذه الأسباب ، وبما يلزم عنها ، هو العلة فى وجود هذه الأسباب . ولذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده . ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده على الحقيقة ، كما قال تعالى « قل لا يعلم من فى السموات والأرض الغيب إلا الله » وإنما كانت معرفة الأسباب هى العلم بالغيب لأن الغيب هو معرفة وجود الوجود فى المستقبل أو لا وجوده . »[1]

فإذا كان علمه للأسباب معناه أنه يعلم المستقبل فالسبب فيه أن معرفة المستقبل تنحصر فى معرفة ماسيوجد أو لا يوجد ، ولما كان نظام الأسباب وتسلسلها هو الذى يحدد وجود أحد الأشياء أو عدم وجوده ، فى لحظة معينة ، فمن الواجب أن تكون معرفة أسباب شىء ما منصبة على وجوده أو عدم وجوده . فمعرفة الأسباب معرفة مطلقة معناها معرفة جميع لحظات الزمن ، أى تلك التى توجد ، وتلك التى لا توجد . فسبحان الذى يعلم الخلق بأسره ، أسبابا ونتائج . وهذا العلم هو مفتاح جميع الأسرار التى يشير إليها تعالى فى قوله : « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما فى البر والبحر ، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض

---

(١) مناهج الأدلة ط . ميونخ ص ١٠٨ ، ط . الأنجلو المصرية ص ٢٢٧

ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين . » (١)

غير أن هذه الأمور المستقبلة ليست ممكنة أو احتمالية إلا بالنسبة إلينا كما قلنا ، وذلك بسبب ما تنطوى عليه معرفتنا من نقص . وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الله . ومع ذلك فإننا لا ننسب إليه تعالى علما اضطراريا ومحددا ؛ بل ننسب إليه بالأولى علما حرا . فالعلم الإلهى الذى ، هو واحد مع إرادته وذاته ، ليس علما حرا بالمعنى الإنسانى ، بل بمعنى أسمى من ذلك يقصر الإنسان عن تصوره ، بسبب عقله الناقص المحدود بنظام الأشياء الخارجية . ذلك أن الله لا تصدر عنه أفعاله ، أو يعلم الأشياء ، بضرورة تشبه الضرورة فى الطبيعة ، أو بارادة أو علم شبيهين بعلم الإنسان وإرادته . وإذا أراد أمرؤ أن يعرف حقيقة علم الله للأشياء المستقبلة فلا بد له من معرفة الذات الإلهية ، وذلك أمر مستحيل بالنسبة إليه ، حتى فى حياته الأخرى . (٢)

ونقول بالاختصار إن التفرقة بين الواجب والممكن لا معنى لها إلا بالنسبة إلى العقل الأنسانى ، كما أن التفرقة بين الماضى والحاضر والمستقبل تفرقة إنسانية محضة . أما بالنسبة إلى الله فإنه علمه مقياس للأبدية ، وكل شىء يقع تحت علمه ، كما لو كان حاضرا . وإذا اتفق لنا ، فى بعض الأحيان ، أن نفرق فى الحاضر بين الواجب والممكن ، فذلك لأننا نجهل بعض الأسباب . وهذا الجهل هو الذى يدعونا إلى وصف ما هو واجب بأنه ممكن . فى الجملة ، يرى ابن رشد أن الله فوق كل إمكان ، بمعنى أنه يعلم الأمور المستقبلة على نحو أفضل مما نعلم به الأشياء الحاضرة .

(١) سورة الأنعام آيه ٥٩ .

(٢) ومن قبل ، قال أبوحامد الغزالى : إنا إذا عجزنا عن معرفة حقيقة الذات الإلهية فواجب أن نعجز عن معرفة صفاته . وفيما بعد ذهب ابن تيمية إلى هذا الرأى فى رسالته التدمرية .

ب — وجهة نظر « توماس الأكويني » :

أما « توماس الأكويني فيتبع خطا فيلسوفنا كعادته ؛ إذ يبدأ ، هو الآخر ، بالتفرقة بين العلم الإنساني والعلم الإلهي . فالإنسان لا يستطيع أن يعلم الممكنات المستقبلة ؛ لأن عقله ناقص ، بمعنى أنه يتضمن تقسيم الزمن إلى ماض وماض ومستقبل ، ولأنه لا يستطيع معرفة جميع الأسباب . أما الله فإنه يعلم كل شيء يبدو لنا ممكناً ؛ لأنه يعلم جميع الأشياء في آن واحد ، وهذا هو ما يعرضه بقوله : « لكن الله يعلم جميع الأشياء الممكنة المستقبلة ، لا من حيث أن أسبابها تنطوي عليها فحسب ؛ بل هو يعلمها أيضاً من حيث أن كل شيء منها قد تحقق في ذاته في الحاضر . ومع أن الأشياء الممكنة تتحقق واحدا بعد آخر ، فإن الله لا يعلمها تدريجياً في ذاتها ، كما يمكن أن نفعله نحن . وإنما يعلمها في آن واحد ، وذلك لأنه علمه وفعله أيضاً إنما يقاسان بالأبدية [1] . لكن الأبدية ، وإن كانت تتحقق جملة ، فإنها تنطوي على الزمن كله . . . وذلك على نحو أن كل ما يوجد في الزمن يوجد حاضرا ، منذ الأبد ، بالنسبة إلى الله . وليس ذلك فحسب من حيث أن الله يعلم معاني جميع الأشياء — كما يزعم ذلك بعضهم — ولكن لأن نظرته تنصب منذ الأبد على جميع الأشياء التي توجد في حقيقتها الحاضرة بالنسبة إلى هذه النظرة نفسها . » [2]

فمن هذا النص السابق يتبين لنا أن هناك تطابقاً تاماً بين وجهة نظر « الأكويني » ووجهة نظر ابن رشد . فكل منهما يقرر ، على نحو لا لبس فيه ، أن الله يعلم تلك الأشياء التي نسميها نحن بالممكنات المستقبلة ، وذلك

(١) انظر نص تهافت التهافت الذي أوردناه في ص ٢٣٦ هامش ١ .

(٢) انظر : Sum. Theol. I. q. 14. art. 13 ad. Resp.

وانظر أيضاً I. Cont-gent. cap. 67, De Verit. q. 2. art. 12 .

لأن فكرة الزمن لا تنطبق إلا على العقل الإنسانى . وسنرى ، فيما بعد ، إذا ما كان «الأكوينى» يحتفظ بوجهة النظر هذه عندما يجب عليه أن يفرق فى الذات الإلهية ، بين ما يسميه «علم الرؤية» و «علم مجرد الإدراك» [١] وعندما يتساءل ، فيقول : أيعلم الله العدم ؟ نقول سوف نراه يستخدم ، فى هاتين المسألتين ، تفرقة ابن سينا بين الواجب والممكن ، مما يؤدى ضرورة إلى وجود شىء من التردد أو التأرجح فى تفكيره .

أما إذا غابت هذه التفرقة عن خاطر هذا الفيلسوف المسيحى فإن تفكيره يتحد تماما ، ودون أى عسر ، بتفكير ابن رشد . ففى الواقع لما كان علمنا نتيجة للأشياء فإنه يتفق ، أحيانا ، أن الشىء الواجب فى نفسه يبدو لنا بمظهر الشىء الممكن ، لا بمظهر الشىء الضرورى . لكن لما كان علم الله سبباً فى وجود الأشياء فليس ثمة شىء يحول دون أن يكون الممكن فى ذاته معلوما عند الله بعلم ضرورى . [٢] وعندئذ لنا أن نتساءل ، فنقول : كيف لا يؤدى السبب الضرورى إلى ضرورة نتيجته ؟ غير أن الإجابة عن هذا الاعتراض غاية فى اليسر ، وذلك لأن سببية العلم الإلهى أسمى من أن تدركها عقولنا . فالضرورة التى تترتب على هذه السببية مختلفة عن الضرورة التى نراها فى الطبيعة . وهذا يفسر لنا كيف لا يمكن قياس عالم الغيب على عالم الشهادة . فالشىء الذى يبدو لنا ممكناً لا يصلح أن يكون موضوعا للعلم ؛ بل الشىء الضرورى وحده هو موضوع العلم . أما ابن رشد فيرى أن الممكن هو الشىء الذى نجهل أسبابه . وإذن نرى فيلسوفنا أكثر حذرا ، وأحكم منطقاً ، من «الأكوينى» ، وذلك لأنه حريص على ألا نخلط بين هذا الشىء الممكن فى المستقبل ، وبين ذلك الممكن الذى يتكلم عنه ابن سينا .

---

(١) نلمح هنا أثر ابن سينا ؛ ونلاحظ أن الأكوينى لا يفطن إلى جمعه بين فكرتين متضادتين

(٢) انظر Cont. gent. Cap. 67.

فإن هذا الفيلسوف الآخر يرى أن الممكن هو كل شيء يتقبل الوجود من غيره .

أما الشيء الممكن حسب المعنى الأرسطوطاليسي (وهو الممكن في المستقبل) فلا يمكن أن يكون موضوعاللعلم الإنساني في نظر ابن رشد . لكن الله يعلمه لأنه يعلم جميع الأسباب وجميع نتائجها . ومن هذا نرى أن هذين الشارحين الفيلسوفين يتفقان مع أستاذهما الإغريقي فيما يتعلق بالمعرفة الإنسانية ؛ لكنهما يبتعدان عنه عندما يصرحان معا بأن الله هو السبب الفعال في الكون ، وفي كل ماينطوي عليه هذا الكون ؛ وأنه يعلم جميع الموجودات علما لايتطرق إليه الاحتمال ، ولايخضع لمعايير الزمن . وإذن فليس ثمة مايدعو إلى التفرقة في العلم الإلهي بين الممكن والواجب . فإن مجرد الرغبة في هذه التفرقة يؤدي إلى وصف العلم الإلهي بأوصاف العلم الإنساني ، مع أن أحدهما سبب للموجودات والآخر نتيجة لها .

ومع ذلك ، فإنا نرى أن أكبر مؤرخي فلسفة « الأكويني » في عصرنا هذا ، وهو « جلسون » يقرر[1] أن ابن رشد يقول ، على غرار أرسطو ، إن الله ليس هو السبب الفعال أو الخالق الكون . وهكذا ينسب إلى فيلسوفنا نظرية لم يقل بها قط ؛ بل ينسب إليه نظرية تتناقض مع النصوص الرشدية الموثوق بها.[2] وحقيقة لم يقل أبو الوليد بن رشد قط إن الله يجهل الممكنات المستقبلة ، أو إنه ليست هناك عناية إلهية ؛ بل نرى ، على عكس مايقرره « جلسون » أن هذا الفيلسوف ابتكر نظرية أصيلة سطا عليها « توماس الأكويني » فيما بعد ولا ريب في أنه يحق لجلسون أن ينسب هذه النظرية الأصيلة إلى الفيلسوف المسيحي الذي يؤرخ له لو أنه استطاع

---

(١) Le Thomisme. 4e édit. P. 163.

(٢) وهي النصوص التي لم يستطع جلسون الاطلاع عليها لعدم معرفته باللغة العربية

أن يبرهن لنا ، حقيقة ، على أن « الدكتور الملائكى » لم يطلع قط على الكتب الشخصية لابن رشد . وعندئذ سوف نبدى إعجابنا ، لا بأصالة الأكوينى ، وابتكاره ، بل لهذا التطابق العجيب بين هذين المفكرين الكبيرين . ونقول إنه تطابق عجيب لأنه تطابق تام فى تحديد المشكلات وفى حلها بنفس المبادئ ، وبنفس العبارات تقريباً .

غير أن هناك شيئاً آخر يدعونا إلى اعتقاد أن « توماس الأكوينى » كان يعلم فكرة ابن رشد فى هذه المسألة ، وهو أنه كان يعنى أكبر عناية ، على الرغم من محاكاته لفيلسوفنا ، بالاحتفاظ دائماً بما سبق أن أخذه عن ابن سينا ، أى بالتفرقة بين الواجب والممكن ، وهى تلك التفرقة التى رفضها فيلسوفنا ، ولم يرد استخدامها ، مهما كلفه الأمر ، لوصف العلم الإلهى للأشياء الممكنة فى المستقبل . ذلك أنه كان لا يرى فى هذه التفرقة دليلا كافيا على إثبات حرية الإرادة الإلهية . فإن اختيار أحد الاحتمالين الممكنين إنما يتناسب مع العلم الإنسانى الناقص بطبيعته . أما الدليل الكافى على هذه الارادة فهو الكمال الإلهى المطلق الذى لا يمكن بحال ما أن نقارن بينه وبين ما يوجد من كمال لدى الإنسان : وهكذا يتبين لنا أن تردد « الأكوينى » بين نظرية ابن رشد من جهة ، ونظرية ابن سينا من جهة أخرى ، دليل قاطع على أنه كان يحاول تقليد أبى الوليد ، دون أن يستطيع التحرر تماما من آراء ابن سينا . وسنذكر تفاصيل أكثر من ذلك عندما نعرض بالحديث إلى نظرية « الأكوينى » الخاصة بعلم الرؤية ، وعلم مجرد الادراك .

٢ — هل يعلم الله مالا نهاية له ؟

ا — وجهة نظر ابن رشد :

إن هؤلاء الذين يوجهون هـــذا السؤال هم هؤلاء الذين يقول عنهم ابن رشد بأنهم هم الذين لايفرقون بين العلم الإلهى الشامل المباشر وبين العلم الإنسانى المتعدد الذى ينتقل من موضوع إلى آخر . وإذن فها نحن أولاء أمام مشكلة مزعومة جديدة ، أى أمام مسألة أسيء تحديدها ، أما الشبهة التى قادت هؤلاء الفلاسفة إلى إثارة هذا السؤال فهى الآتية : إن العقل الانسانى لا يستطيع أن يدرك اللامتناهى بالفعل [L'infini en acte] وعندئذ تساءل هؤلاء إذا كان الله يعلم هذا « اللامتناهى » . وليس هناك ريب لدينا فى طبيعة الجواب الذى يحدده الفيلسوف القرطبى لهـذا السؤال ، وهو أن المتناهى واللامتناهى معنيان إنسانيان ، وأن التفرقة بين ما هو متناه وما هو غير متناه لا تنطبق على العلم الإلهى . وهذا هو ما يعبر عنه بقوله : « وإنما امتنع عندنا إدراك ما لا نهاية له بالفعل لأن المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن بعض . فأما إن وجد هنا علم تتحد فيـه المعلومات ، فالمتناهية وغـير المتناهية فى حقه سواء . »[1]

ويؤكد لنا ابن رشد أن المتكلمين لم يفرقوا هنا بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وأنهم وصفوا العلم الإلهى على أساس ما يعرفونه من العلم الإنسانى . ولذا فإنهم يعترفون بأن العلم الأول ينصب على ما لانهاية له من الموضوعات . ثم يقررون فى الوقت نفسه أن هذا العلم لايوصف بالتعدد ، ويرى فيلسوف قرطبة أن هذا الرأى تعبير عن نوع من الاعتقاد أولى من

---

(١) تهافت التهافت . ط . بيروت ص ٣٤٥ (VI, 69. P345.)

أن يكون حقيقة قام عليها البرهان : « فهى مقاومة بحسب اعتقاد قول القائل ، لا مقاومة بحسب الأمر فى نفسه . وهى معاندة لا انفكاك لخصومهم عنها ، إلا بأن يضيفوا أن علم البارى تعالى ليس يشبه فى هذا المعنى علم المخلوق. فإنه لا أجهل ممن يعتقد أن علم الله تعالى لا يخالف علم المخلوق إلا من باب الكمية فقط ، أعنى أنه أكثر علوما فقط . وهذه كلها أقاويل ... »[1]

وهكذا ينتهى فيلسوفنا إلى هذه النتيجة ، وهى أن أدلة المتكلمين لا ترتفع إلى مستوى الأدلة البرهانية ؛ بل ليست أدلتهم فى نظره إلا أدلية جدلية . وإذن ينبغى لنا أن نقرر ، تبعا لهذا الفيلسوف ، أن الله يعلم ما لا نهاية له من الأشياء ، غير أن هذا العلم ليس خاضعا لمقاييس العدد ، وليس تدريجيا أو انتقاليا [Discursif] . ومعنى ذلك أن ما يبدو لنا فى مظهر اللامتناهى يعلمه الله كما لو كان متناهيا ، وذلك أن العلم الإلهى يشمل جميع الموجودات ، وليس شبيها فى شىء بالعلم الذى ينتقل من موضوع إلى آخر .

ب — وجهة نظر « توماس الأكوينى » :

أما جواب « توماس الأكوينى » عن هذه المشكلة نفسها فإنه يكشف لنا عن الصلة الوثيقة بين تفكيره وتفكير ابن رشد . ذلك أنه يقول ، هو الآخر[2] : إن فكرة اللامتناهى ترتبط بفكرتنا عن الكم . ومعنى الكم يتضمن وجود نظام أو ترتيب من الأفراد المعدودة . إذن فمعرفة اللامتناهى ، تبعا لذلك ، تنحصر فى معرفة جزء بعد آخر . وعلى هذا النحو لا يقع اللامتناهى بأسره فى مجال العلم ؛ وذلك لأنه ، أيا كان عدد

---

(١) نفس المصدر ، ص ٣٥٢ [vl, 82-83. P. 352] .

(٢) Sum. Theol. I. q. 14 art. 12. ad un .

الأجزاء التى يمكن معرفتها ، فإنه يبقى ، بعد ذلك ، عدد لا حصر له من الأجزاء التى لا تقع فى متناول إدراكنا . »

فعلى هذا النحو ، يسير « الأكوينى » على هدى من أرسطو وابن رشد فى تفسير كيف يستحيل على العقل الإنسانى أن يدرك « اللامتناهى بالفعل » . وترجع هذه الاستحالة إلى الفجوات التى تفصل أحد الأجزاء عن جزء آخر ، أى إلى طبيعة الأعداد أو الكم المنفصل . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن الإنسان يعجز عن إدراك اللامتناهى بالفعل لأن علمه للأشياء ينتقل بطبيعته من شىء إلى آخر . ولما كان ابن رشد قد ارتضى التفرقة بين العقل الإلهى والعقل الإنسانى لكى نجد حلا مقبولا لهذه المشكلة ، فإن « الأكوينى » يتبعه كعادته ، فيقول[1] : « إن الله لا يعلم اللامتناهى على هذا النحو ، أو لا يعلم الأشياء غير المتناهية فى العدد ، أى جزءا ، بعد جزء ، إذا صح هذا القول ، فإننا قلنا إن الله يعلم جميع الأشياء فى آن واحد ، ودون تتابع ، وإذن فليس ثمة شىء يتعارض مع علمه لما لا نهاية له من الأشياء . »

ولما كان « الأكوينى » أميناً كل الأمانة فى اقتباس آراء ابن رشد فإنه لا يلبث أن يضيف قائلا[2] : « وهكذا فإن ما هو غير متناه فى ذاته يمكن أن يقال عنه إنه غير متناه بالنسبة إلى علم الله ، بمعنى أنه يندرج تحت هذا العلم ، لا بمعنى أنه سيكون مجالا يجتازه هذا العلم . »

وإنا لنتعرف ، فى هذا النص ، على فكرة رشدية بمعنى الكلمة ، وهى فكرة مخالفة العلم الإلهى الكامل لعلم الإنسان الناقص . وبهذا المعنى

---

(١) نفس المصدر السابق: السؤال الربع عشر — البند الثانى عشر . [q. 14. art 2- adl' un] :

(٢) نفس المصدر [Ibid. ad 2 um] : « Et sic, qnodin se iufinitum non est dici infinitum, scientiae Dei tamquam comprehensum non tamen tamquam pertransibile » .

يكون العلم الإلهى ، الذى لايخضع لفكرة العدد ، مقياسا لجميع الأشياء . فالله يعلم الأشياء التى تبدو لنا غير متناهية علماً حاضراً أى بالفعل [en acte] ؛ وذلك لأن علمه سبب فى وجود الأشياء .

حقاً إن « توماس الأكوينى » لاينسى أن يقحم تفرقته بين الواجب والممكن فى العلم الإلهى ؛ غير أنه ينتهى هنا إلى نفس النتيجة التى قررها فيلسوف قرطبة قبله . لكن هذه التفرقة تقترب به من ابن سينا وعلماء الكلام لدى المسلمين الذين يرون أن الله يشبه الإنسان فى أنه يختار أحد الضدين . (1) وقد ظن المتكلمون أنهم يقررون حرية اختيار الإرادة الإلهية بفضل هذه التفرقة . أما ابن رشد ، الذى يقول بأنه لا سبيل إلى المقارنة بين الحرية الإنسانية الاحتمالية وبين حرة الإرادة الإلهية المطلقة ، يقول متهكما فى كتابه « مناهج الأدلة » : « وبالجملة ، فلما كان نظر هؤلاء القدم مأخوذاً من بادئ الرأى ، وهو الظنون التى تخطر للإنسان من أول نظرة ، وكان يظهر من بادئ الرأى أن اسم الإرادة إنما يطلق على من يقدر أن يفعل الشر وضده ، رأوا أنهم إن لم يضعوا الموجودات كلها جائزة لم يقدروا أن يقولوا بوجود فاعل مريد . فقالوا إن الموجودات كلها جائزة ، ليثبتوا من ذلك أن المبدىء الفاعل مريد ؛ كأنهم لم يروا الترتيب الذى فى الأمور الصناعية ضرورياً ، وهو مع ذلك صادر عن فاعل مريد ، وهو الصانع ! وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفى الحكمة عن الصانع ، أو دخول السبب الاتفاق فى الموجودات . . .

(1) لقد ظن « الأكوينى » أنه يؤكد حرية الاختيار بالنسبة إلى الله . فهو يشبه الأشعرية الذين يقولون إن العالم الحالى ليس أفضل عالم ممكن . انظر كتاب « جلسون » الذى سبقت الإشارة إليه ، الطبعة الرابعة ص ١٨٤ . انظر أيضاً ترجمتنا لمناهج الأدلة فى عقائد الله ، الفصل الخامس المسألة الأولى ، ومقدمتنا لتحقيق هذا الكتاب . الأنجلو المصرية ص ١٥ ، ١٦ .

ولو علموا ، كما قلنا ، أنه يجب ، من جهة النظام الوجود فى أفعال الطبيعة ، أن تكون موجودة عن صانع عالم . . . . لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة . . . . » [1]

وإذن فمن التناقض فى رأى ابن رشد ، أن نرتضى نظرية ابن سينا فى التفرقة بين الواجب والممكن ، وأن نقول ، فى الوقت نفسه ، إن علم الله مخالف لعلم الإنسان ، لأنه سبب فى وجود الأشياء . ولذا فإن «توماس الأكوينى » لما حاول التوفيق بين هاتين النظريتين فقد انتهى إلى الوقوع فى التناقض ؛ وذلك لأنه — على الرغم من تمسكه بسببية العلم الإلهى — يفرق بين ما يطلق عليه اسم علم الرؤية ، واسم « علم مجرد الإدراك » . والعلم الأول ، كما سنرى ، هو العلم الخاص بالأشياء الواجبة أو الضرورية ، والثانى خاص بالأشياء الممكنة . ومن المؤكد أن « الأكوينى » يفترق عن ابن رشد فى هذه النقطة . وهذا هو السبب فى أننا نراه يقرر أن الله يعلم مالا نهاية له من الأشياء ؛ وأن الأشياء الممكنة تندرج فى هذه الموضوعات التى لا نهاية لها . وهو يريد بهذه الممكنات تلك الأشياء التى لم توجد مطلقاً ، ولا توجد فى الوقت الحاضر ، ولن توجد أبداً .

وإذا نحن فحصنا المـــادة الثانية عشرة من السؤال الرابع عشر من الخلاصة اللاهوتية [q. 14، art /2] أمكن القول ، على نحو ما ، أننا نوجد حيال نظريتين مختلفتين ، أو متناقضتين ، على حد ما يذهب إليه الفيلسوف القرطبى . ذلك أن « توماس الأكوينى » يحدد المشكلة أو الشبهة بنفس الطريقة . أما فى الجواب [Respondeo] فإنه يتحدث عن « علم الرؤية » و « علم مجرد الإدراك » . وهنا نجده يحاول التوفيق بين هـــذه النظرية وبين تلك النظرية القائلة بأن علم الله

---

(١) مناهج الأدلة . ط. الأنجلو المصرية ص ٢٠٤ .

مخالف لعلم الإنسان . أما عن الحلول التى يقترحها للصعوبات التى تثيرها هذه الاعتراضات فنلاحظ هنا اتحاداً تاما بين وجهة نظر هذين الفيلسوفين ، كما سبق أن بيناه أكثر من مرة . ولذا لا نجد « توماس الأكوينى » يشير أدنى إشارة ، فى هذه الحلول ، إلى التفرقة بين الواجب والممكن . وتلك نقطة يحتفظ فيها بشىء من الاستقلال ، مع قبوله لوجهة نظر الفيلسوف القرطبى . وسنعود إلى هذا الموضوع بالتفصيل عند كلامنا عن «علم الرؤية» و« علم مجرد الادراك » فى فلسفة « الأكوينى » .

٣ — هل يعلم الله الشر ؟

ا — وجهة نظر ابن رشد :

يذهب ابن رشد إلى أن التساءل عما إذا كان الله يعلم الشر يرتبط ارتباطا وثيقا بهذا السؤال الآخر وهو : هل يخلق الله الشر ؟ .

فإذا كان الله يخلق الشر فمن الواجب أن يعلمه . وفى رأى فيلسوفنا أن الله يخلق الشر ، ولكن بمعنى مخالف للمعنى الإنسانى[1] ، أى أن الله يخلق هذا الشر على أنه خير لاشر . وبهذا المعنى الخاص لاينطوى العقل الإلهى على فكرة الشر . فخلق الشر نوع من العدل الإلهى . وذلك لأن فكرة الشر بالنسبة إليه تعالى ليست هى فكرتنا عنه . وقد تساءل ابن رشد فى كتاب « مناهج الأدلة » إذا كان من الشر حقا أن يخلق الله قوما كتب لهم ، بحسب طبيعتهم ، أن يرتكبوا الآثام وأن يضلوا ؟ وهذا السؤال معادل لسؤال آخر وهو : « فما الحاجة إلى خلق صنف من المخلوقات

---

(١) انظر دراسة مفصلة لهذا الموضوع فى مقدمتنا لتحقيق مناهج الأدلة فى عقائد الملة . الانجلو المصرية ص ٥٧ — ٧٣ ، و ص ٩٤ وما بعدها .

يكونون بطباعهم مهيئين للضلال وهذا هو غاية الجور . »[1]

وقد أجاب الفيلسوف القرطبي عن ذلك بقوله : « إن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك ، وإن الجور كان يكون فى غير ذلك » ؛ لأن طبيعة الإنسان والمادة التى خلق منها تتطلب أن يكون نفر قليل من الناس أشرارا بطبيعتهم[2] : « وذلك أن الطبيعة التى منها خلق الانسان ، والتركيب الذى ركب عليه ، اقتضى أن يكون بعض الناس ، وهو الأقل ، أشرارا بطباعهم . وكذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية النـاس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة ، وإن كانت للأكثر مرشدة . فلم يكن بد ، بحسب ما تقتضيه الحكمة ، من أحد أمرين : إما ألا يخلق الأنواع التى وجد فيها الشرور فى الأقل والخير فى الأكثر ، فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل ، وإما أن يخلق هذه الأنواع ، فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل . ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر ، ولمكان وجود الشر الأقل . »[3]

إذن ، يرى ابن رشد أن الله يخلق الشر وأسباب الضلال ، لكنه لا يخلقها على أنها شر ؛ بل على أنها خير . فالشر لا يقع إلا بصفة عارضة . ولذلك نجده يقول[4]: « . . . إنه إنما خلق أسباب الإضلال لأنه يوجد عنها غالبا الهداية أكثر من الإضلال ، وذلك أن من الموجودات ما أعطى من أسباب الهداية أسبابا لا يعرض منها إضلال أصلا ، وهذه هى حال

(١) مناهج الأدلة . الانجلو المصرية الطبعة الأولى ص ٢٣٥ .

(٢) قارن هذه الفكرة بما قاله « توماس الأكوينى » فى الخلاصة اللاهوتية الجزء الأول السؤال الرابع عشر ، المادة الثالثة : [Pertinet etiam ad divinam providentiam ut permittat ab isto fine deficere. Et hoc dicitur reprobare] . فهو يسلم كابن رشد بأن هناك قوما مهيئون للشر .

(٣) مناهج الأدلة ص ٢٣٥ — ٢٣٦ (٤) نفس المصدر ص ٢٣٦ .

الملائكة ، ومنها ما أعطى من أسباب الهداية أسبابا يعرض منها الإضلال فى الأقل ؛ إذ لم يكن فى وجودهم أكثر من ذلك ، لمكان التركيب . وهذه هى حال الانسان . »

فموقف فيلسوفنا من هذه المشكلة واضح كل الوضوح فهو يرى أن الله يخلق الشر ، لكن ليس ذلك بالمعنى الساذج الذى تدل عليه هذه الكلمة . هذا إلى أن علمه تعالى لاينطوى على أى معنى للشر ؛ لأن ما نعده نحن شرا ، هو خير فى العقل الإلهى . ويعتقد الفيلسوف القرطبى أنه ينبغى التصريح بهذه الحقيقة لجمهور المؤمنين ، ويعبر عن ذلك بقوله : « . . . وذلك أنهم احتاجوا أن يعرفوا بأن الله هو الموصوف بالعدل ، وأنه خالق كل شئ : الخير والشر ، لمكان ما كان يعتقد كثير من الأمم الضلال أن ههنا إلهاً خالقاً للخير ، وإلهاً خالقاً للشر ، فعرفوا أنه خالق الأمرين جميعاً . ولما كان الإضلال شرا ، وكان لاخالق له سواه ، وجب أن ينسب إليه كما ينسب إليه خلق الشر . »[1]

كذلك يحذرنا هذا الفيلسوف من أن ننساق إلى اعتقاد أن الله يخلق الشر على غرار ما يفعل الإنسان الذى يرتكب الشر ، فيقول[1] : « ولكن ليس ينبغى أن يفهم هذا على الإطلاق ، ولكن على أنه خالق الخير لذات الخير ، وخالق للشر من أجل الخير ، أعنى من أجل مايقترن به من الخير ، فيكون ، على هذا ، خلقه للشر عدلا منه . ومثال ذلك أن النار خلقت لما فيها من قيام الموجودات التى ما كان يصح وجودها لولا وجود النار ؛ لكن عرض[2] عن طبيعتها أن تفسد بعض الموجودات . لكن إذا قويس

---

(١) نفس المصدر ص٢٣٦، ٢٣٧

(٢) يرى ابن سينا أن الشر نوع من التدهور فى المخلوقات ، وهو شىء عارض عليه . أنظر كتاب الأشارات والتنبهات طبعة ليدن ص ١٨٦ — ١٨٨ وهو يستشهد مثل ابن رشد بمثال النار ، لكن تفكير ابن رشد أكثر دقة ووضوحا من تفكير ابن سينا .

بين ما يعرض عنها من الفساد ، الذى هو الشر ، وبين ما يعرض عنها من الوجود ، الذى هو خير ، كان وجودها أفضل من عدمها ، فكان خيرا . »

فليس الله مضطرا ، كما يقول ابن رشد ، إلى خلق بعض الموجودات التى يمكن أن تقع فى الشر . وإذا خلق مثل هذه الموجودات فذلك بسبب العدل والحكمة الإلهية . وإذن ليس مفهوم العدل واحدا بالنسبة إلى الله والإنسان .(١)

* * *

وإذن فخلق الشر ، فى نظر ابن رشد عدل إلهى . وليس فى ذلك أى نوع من التناقض ؛ لأن العدل لا يقال عن الله وعن الإنسان إلا باشتراك الاسم . والنتيجة التى يمكن الوصول إليها هنا هى أن الله يعلم الشر على أنه أحد منابع الخير . كما أن علمه تعالى لا ينطوى على أية فكرة يمكن يقال عنها إنها شر . أما ما يبدو لنا شرا فهو خير فى العلم الإلهى .

ب — وجهة نظر توماس الأكوينى :

لقد انتهى « توماس الأكوينى » إلى هذه النتيجة نفسها على وجه التقريب . فإن الأب « سرتيلانج » الذى يفسر فكرة « الأكوينى » عن الشر ، يقول : « أما أن الله يعلم الشر فهذا هو ما بدا أمرا يصعب التسليم به فى نظر بعض الناس . لكن الأسباب التى دعتهم إلى ذلك أسباب واهية

---

(١) مناهج الأدلة ص ٢٣٧ : « فالانسان يعدل ليستفيد بالعدل خيرا فى نفسه لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير . وهو سبحانه يعدل ، لا لأن ذاته تستكمل بذلك العدل ، لأن الكمال الذى فى ذاته اقتضى أن يعدل . فاذا فهم هذا المعنى هكذا ظهر أنه لا يتصف بالعدل على الوجه الذى يتصف به الإنسان . لكن ليس يوجب هذا أن يقال إنه ليس يتصف بالعدل أصلا ، وأن الأفعال كلها تكون فى حقه لا عدلا ولا جورا كما ظنه المتكلمون . فان هذا إبطال لما يعقله الإنسان ، وإبطال الظاهر الصريح . »

جداً بحيث لا تستحق منا أن نتوقف لمناقشتها . »[1]

إذن يعلم الله الشر . لكن كيف يعلمه ؟ إن هذا هو ما نريد توضيحه هنا ، حتى نرى إذا ماكان هناك وجه شبه بين وجهة نظر كل من « الأكويني » والفيلسوف القرطبي .

إن « الأكويني » لايريد القول بأن الله يخلق الشر . أما إذا لم يكن بد من هذا القول فليكن ذلك بمعنى خاص ، وهو أنه الله يخلقه عرضاً ، ومن أجل كمال العالم . فالشر ، في نظر هذا المفكر ، نقص وتدهور في المخلوقات . وبهذا المعنى يمكن القول بأن الله يخلق الشر الضروري لنظام الطبيعة واتساقها . وهكذا نرى أن « توماس الأكويني » يشبه ابن رشد في تفاؤله ، وذلك لأنه يستخدم نفس الأسباب ، ويضرب نفس الأمثلة ، ليبين لنا أن نظام الكون واتساقه لا يتعارضان مع وجود الشر فيه ؛ بل يتطلبه . وقد عبر عن هذه الفكرة بأن قال : « إننا نعلم ، من قبل ، أن نظام الكون يقتضى أن تكون بعض الأشياء قابلة للتدهور . إذن الله سبب في فساد بعض الأشياء ، لكن السبب الوحيد في ذلك أنه يريد تحقيق الخير لنظام الكون ، وكما لو كان ذلك بصفة عرضية . »[2]

وبأمثال هذا النص ، يقترب « توماس الأكويني » من ابن رشد إلى أكبر حد . ومع ذلك ، فإنه أبعد من أن يصل إلى القمة ؛ فهو يجرؤ في إحدى اللحظات أن يقول ، على غرار ابن رشد ، بأن الله سبب في وجود الشر . ثم لايلبث أن يشعر بالدوار فيقف ، في منتصف الطريق

---

(١) La Philosophie de Saint Thomas. T. I P. 205.

(٢) Sum theol. I. q. LIX art II; III Cont. gent. c. 71 Substantiis separatis. C. XIV; E. Gilson, Le Thomisme 4° éd. PP. 214 - 220.

إلى هذه القمة لكي يقول : « إن الله لا يخلق الشر على نفس النحو الذى يخلق عليه الخير ، بل إنه لا يخلقه البتة . » ويرجع تردد « الأكوينى » هنا إلى أنه لا يفرق ؛ كما ينبغى ، بين العالم الإلهى والعالم الإنسانى ؛ لأن فكرة الشر لا تدل ، بفضل هذه التفرقة ، على نفس المعنى بالنسبة إلى هذين العالمين المختلفين تمام الاختلاف .

وهنا نجد مثالا واضحاً لاضطراب فكرة « الأكوينى » وتأرجحها ؛ لأنه يرى أنه ليس من الضرورى أن يكون الله هو السبب فى وجود الشر حتى يكون عالماً به ؛ بل يكفى أن يكون سبباً غير مباشر فى وجوده حتى يعلمه بطريقة غير مباشرة أيضاً ، أى عندما يعلم الخير . ومن الجلى أنه يضرب هنا صفحاً عن المبدأ الذى أخذه عن فيلسوف قرطبة ، ونعنى به « طريق التنزيه » . ذلك أنه يصف العقل الإلهى على غرار العقل الإنسانى . فإذا كان الله يعلم الشر فإنه إنما يعلمه علماً غير مباشر ، أى عند معرفته للخير . ومعنى ذلك أن معرفة الخير معرفة كاملة لا يمكن أن تتحقق إلا بمعرفة الشر الذى قد يترتب عليه . فإن هناك بعض أنواع الخير التى قد يتفق الشر أن يفسدها ويهدمها . وإذن فإن الله لا يعلم أنواع الخير على أكمل وجه لو لم يكن عالماً بأنواع الشر . [1] ولما كان الشر علامة نقص فى الخير فإن الله يعلم الشر ، لهذا السبب وحده ، وهو أنه يعلم الخير .

ونلاحظ أن فكرة ابن رشد على أتم اتساق مع نظريته الشهيرة القائلة بسببية العلم الإلهى . فالله يخلق الشر على أنه أحد منابع الخير . إذن يعلم الله الشر كما لو كان خيراً فى جوهره . وهذا هو ما تعبر عنه فكرة مخالفة العلم الإلهى للعلم الإنسانى . أما فكرة « الأكوينى » فليست على وفاق تام مع تلك النظرية ؛ لأنه يقرر أن الله لا يعلم الشر إلا لأنه

---

(١) Sum. Theol, 1. q. XIV art. lo. ad, Resp.

قد يترتب على الخير . لكن إذا نحن تركنا جانبا هذا الفارق بين هذين الفيلسوفين وجدنا أنهما متفقان من جهة المبدأ ، وهو أن الله يعلم الشر ، بشرط ألا يحتوى العلم الإلهى على أية فكرة خاصة بالشر .

٤ — هل يعلم الله العدم ؟

ا — وجهة نظر ابن رشد :

إن العلم لا ينصب إلا على ما يوصف بالوجود . وإذن فليس هناك علم بما يوصف بالعدم . وهكذا يقرر ابن رشد أن العدم لا يمكن أن يكون موضوعا للعلم الإلهى .وحقيقة يرى هذا الفيلسوف أن الله لا يعلم إلا ذاته ، وأنه إنما يعلم الأشياء الخارجة عن ذاته عندما يعلم هذه الأخيرة . ولما كان يؤكد لنا أنه لا توجد موجودات أخرى سوى تلك التى نستطيع تصورها ، فإنه ينتهى إلى القول بأنه من الواجب أن يعلم الله هذه الأشياء ، لأن علمه لا يمكن أن يتخذ العدم موضوعا له .

وقد اعتمد ابن رشد على هذه الفكرة لكى يبرهن لنا على أن علم الله ينصب على كل مايوجد ، ولا ينصب على العدم ، فقال : « وتلخيص مذهبهم [الفلاسفة] أنهم لما وقفوا بالبراهين على أنه لا يعقل إلا ذاته ، فذاته عقل ضرورة . ولما كان العقل ، بما هو عقل ، إنما يتعلق بالموجود لا بالمعدوم ، وقد قام البرهان على أنه لا موجود إلا هذه الموجودات ، التى نعقلها نحن ، فلا بد أن يتعلق عقله بها ؛ إذ كان لا يمكن أن يتعلق بالعدم ... » (١)

وهنا نجد أن ابن رشد يختلف عن ابن سينا فى أنه لا يفرق مثلا بين الواجب والممكن . فإن ما يوجد فعلا يعد واجباً ، ولا يمكن أن يكون

(١) تهافت التهافت ط . بيروت ص ٤٦٢ ، ٤٦٣ [XIII,9. PP462-3]

على نحو مخالف لما هو عليه . وإذن فالله لايفكر فى عالم ممكن آخر ؛ فإن تأكيد هذا الرأى الأخير يفضى إلى تقويض فكرتنا عن الحكمة الإلهية ، وإلى القول بأن الله يعلم العدم . هذا إلى أن الوجود بالقوة ليس مساوياً للعدم ؛ بل هو وجود ناقص ، وهو يكمل عندما يصبح وجودا بالفعل [en acte] . وهكذالايريدابن رشد ، بحال ما ، أن يحرف مذهب أرسطو كما فعل ابن سينا من قبل ، عندما سوى بين « الوجود بالقوة » وبين ماأطلق عليه اسم الممكن . ذلك أن فكرة الإمكان تختلف تماما عن فكرة الوجود بالقوة . فمن الممكن أن تصبح كتلة الحديد سيفاً أو شيئاً آخر ، ولكن ليس من الضرورى أن تنقلب سيفاً أو شيئا آخر . أما الوجود بالقوة فهو شىء آخر ، بمعنى أن السيف يوجد فى كتلة الحديد بالقوة ، وليس من الممكن أن يوجد بالقوة فى كتلة الشمع مثلا . ومن الواجب أن يصبح هذا السيف بالقوة سيفاً بالفعل فى لحظة معينة من الزمن ، وإلا فلاجدوى من هذا الوجود بالقوة . [1] وعلى عكس ذلك ، نجد أن الإمكان لا ينتقل إلى الوجود بالفعل ضرورة ، سواء أتحقق فى الجنس أم فى الأفراد . إذن لا سبيل إلى المقارنة بين الوجود بالقوة والوجود الممكن .

فإذا علم الله شيئا ، نراه موجودا بالقوة ، فليس معنى هذا أنه يعلم العدم ؛ ولما كان الله يعلم الموجودات على أكمل وجه فإنه يعلم كل شىء على أنه موجود بالفعل ، ولو كان يبدو موجودا بالقوة فى نظرنا . ويلخص ابن رشد فكرته عندما يؤكد مرة أخرى أن الله لا يعلم إلا الوجود لأنه لا يعلم إلا ذاته ؛ وإذا علم ذاته فإنه يعلم جميع الموجودات . وإنما كان الأمر كذلك لأن علمه سبب فى وجود الأشياء [Causa rerum] .

(١) انظر : De Beatitudine animae, Edit. Venise 1501. Fol 25. R. ç. 2.

ب — وجهة نظر « الاكويني » :

يبدأ « الأكويني » بأن يتقبل وجهة نظر فيلسوفنا ؛ لأنه يقرر ، هو الآخر ، أن الله يعلم كل الموجودات ، وعلى أى نحو كانت من الوجود . ومعنى ذلك أنه يعلم ما يوجد بالفعل وما يوجد بالقوة . لكنه لا يلبث أن يحيد عن طريقه ، لأنه يقول إن الله إذا علم مايوجد بالقوة فمن الممكن القول بأنه يعلم العدم . (١) فعلى هذا النحو ينزلق « الأكويني » ، بطريقة غير محسوسة ، نحو رأى ابن سينا ، ذلك الرأى الذى يسوى بين الوجود بالقوة وبين ما يطلق عليه اسم الممكن . ومعنى ذلك أنه سوف يزاوج بين كل من القوة والفعل ، وبين كل من الممكن والواجب . ويترتب على ذلك أنه سيفرق فى الموجودات بالقوة بين ما يمكن أن ينتقل إلى الوجود بالفعل وبين ماسيبقى على حاله من الإمكان دائماً . وفى هذه النقطة نرى أن هذا المفكر يحاول الجمع بين نظريتين متضادتين بطبيعتهما . أما الأولى فهى النظرية الأرسطوطاليسية القائلة بإمكان التفرقة بين الوجود بالفعل والوجود بالقوة . أما الثانية فهى نظرية ابن سينا وعلماء الكلام ، وهى الخاصة بالتفرقة بين الواجب والممكن . ولما ألف « الأكويني » بين هاتين النظريتين اللتين ترجعان إلى أصول مختلفة انتهى إلى توليد فكرة جديدة عن الشىء الموجود بالقوة . وذلك لأنه يفرق فى هذا الموجود بين ما يخرج إلى الفعل وبين يظل فى دائرة الممكن .

ويمكننا أن نتحقق من هذا التلفيق بين هاتين النظريتين المتضادتين فى تفرقة « الأكويني » بين موضوعات « علم مجرد الإدراك » وموضوعات « علم الرؤية » . وفيما يلى نص يبين لنا كيف يتم هذا التلفيق فى تفكير « الأكويني » (٢) :

(١) انظر Sum. Theol. 1. q. 14 art. 9. ad Resp

(٢) نفس المصدر ونفس الفقرة .

« إن هناك تفرقة يجب تقريرها فى الأشياء التى لا توجد بالفعل . فهناك أشياء ، وإن لم توجد الآن بالفعل ، فإنها وجدت أو ستوجد . . . [وهذا هو معنى الوجود بالقوة عند أرسطو] وهناك حقائق أخرى غير موجودة بالفعل ، ولكنها تخضع لقدرة الله أو المخلوق ، ومع ذلك فإنها لا توجد الآن ، ولن توجد أبدا ، ولم توجد قط » [وهذه هى الممكنات التى لا يخلقها الله ، والتى يتخذها المتكلمون ، وعلى إثرهم ابن سينا ، للبرهنة على حرية الإرادة الإلهية] [1]

ومن هذا النص يتضح لنا أن « توماس الأكوينى » يفرق بين أمرين فى الشىء الذى يوجد بالقوة ، ونعنى بهما :

١ — الموجود بالقوة حسب المعنى الأرسطوطاليسى ، وهو الذى ينتقل إلى الوجود بالفعل فى لحظة معينة .

٢ — الموجود الممكن الذى لا يتحقق ولن يتحقق ، وهو الممكن لدى ابن سينا والمتكلمين ، والنوع الثانى هو الذى يطلق عليه أرسطو وابن رشد اسم العدم .

ولما اعتمد « توماس الأكوينى » على هذه النظرية ، التى يحق لنا أن نسميها أرسطوطاليسية سينية ، فرق فى العقل الإلهى بين نوعين من العلم : أحدهما خاص بالموجودات بالقوة التى تنتقل إلى الفعل ، أى بالممكنات التى تتحقق ، والآخر خاص بالموجودات بالقوة التى تظل ممكنة دائمة فلا تتحقق مطلقاً . وبهذا المعنى الأخير يعتقد « الأكوينى » أن الله يدرك العدم .

غير أن ابن رشد أبعد ما يكون عن التسليم بهذه الفكرة ، وذلك لسببين :

---

(١) أنظر مناهج الأدلة ط . الانجلو المصرية ص ١٥ ، ١٦

١ — إن التفرقة بين الممكن والواجب مضادة لروح المذهب الارسطوطاليسي .

٢ — إن فيلسوفنا ليس فى حاجة إلى هذه التفرقة حتى يقرر حرية الإرادة الإلهية . لأننا لو اعتمدنا على مثل هذه التفرقة للبرهنة على حرية تلك الإرادة لكان معنى ذلك أننا نهبط إلى التشبيه الساذج ، أى إلى وصف حرية الإرادة الإلهية بناء على ما نعرفه من حرية الإرادة الإنسانية التى تختار أحد الضدين . والحقيقة أن الحرية تشبه كلا من صفات العدل والعلم والقدرة وغيرها فى أنها لا تقال على الإنسان وعلى الله إلا باشتراك الاسم .

وقد رأينا فى جميع المشاكل ، التى قد يثيرها بعض الناس بصدد العلم الإلهى ، أن الفيلسوف القرطبي ظل أمينا على مبدأ واحد ، وهو أنه لا سبيل إلى المقارنة بين علمنا وعلمه تعالى : وقد قال إن السبب فى هذا الخلاف كله يرجع إلى محاولة المماثلة بين هذين العلمين ، ووصف أحدهما بما يخص الآخر .[١]

(١) انظر تهافت التهافت ط . بيروت س ٤٦٠ (XIII,4. p460) : « الأصل فى هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان ، وقياس أحد العلمين على الثانى ، وذلك أن إدراك الإنسان للأشخاص بالحواس ، وإدراك الموجودات العامه بالعقل ... »

الفصل السابع

علم الرؤية وعلم مجرد الإدراك

فى مذهب « الأكوينى »

١ — وجهة نظر ابن رشد :

لقد رأينا كيف بدأت التفرقة بين « علم الرؤية » وبين « علم مجرد الإدراك » ترتسم فى نظرية « الأكوينى » عن العلم الإلهى . وهكذا رأينا أن التفرقة بين الواجب والممكن عادت إلى الظهور من جديد فى المذهب الأكوينى بمناسبة العلم الإلهى للممكنات المستقبلة واللانهائى والعدم . وقد قلنا إن هذا المفكر يبتعد فى هذه المسائل الثلاث عن الاتجاه الأرسطوطاليسى. والحق أن فكرة الإمكان التى يتحدث عنها ليست هى بفكرة الإمكان عند أرسطو أو عند ابن رشد . ذلك أن الممكن فى نظر أرسطو هو ما يمكن أن يوجد أو لا يوجد ، لكن متى وجد فإنه يكون واجباً . ففكرة الإمكان عند الفيلسوف الإغريقى ترتبط بفكرة الصدفة ، والصدفة علامة على أن القوانين الطبيعية ليست حتمية بمعنى الكلمة .

ويميل ابن رشد إلى إنكار الاحتمال فى القوانين الطبيعية[١] ، وذلك بمعنى أن التفرقة بين الواجب والممكن إنما ترجع إلى جهل الإنسان بجميع الأسباب التى وضعها الله فى الكون . لكن الله ، الذى يوصف علمه بأنه يوجد بالفعل دائماً ، هو السبب فى وجود جميع الأسباب الثانوية . ومن ثم فعلمه لا يخضع لهذه التفرقة بين الواجب والممكن . فكل ما يتحقق

(١) انظر كتاب « مناهج الأدلة » ط . الأنجلو المصرية الطبعة الأولى ص ٢٢٦

فى الطبيعة يرجع إلى العلم الإلهى . ومع ذلك فإن الأشياء التى تترتب على هذا العلم ، قد تبدو ، فى نظرنا ، غير ضرورية ، أى ممكنة . وإذن يرجع الإمكان ، الذى نلاحظه فى الطبيعة ، إلى معرفتنا الناقصة للأسباب الحقيقية . أما الله فإنه يعلم الأسباب ونتائجها علما كاملا .(١)

وقد قلنا ، فيما مضى ، إن « توماس الأكوينى » كان على وفاق مع ابن رشد فى تقرير الأمر الآتى ، وهو أن الله أسمى أو فوق كل احتمال . فهو يعلم كل شىء ، كما لو كان موجودا بالفعل . غير أن « الأكوينى » يسلم ، مع ذلك ، بوجود الإمكان أو الاحتمال فى الطبيعة على أنه علامة على تخلف نتائج الأسباب الثانوية .(٢) فمن الممكن أن يوجد شىء ما على خلاف ما يوجد عليه بالفعل . لكن الفيلسوف القرطبى أشد الناس صراحة فى القول بفساد هذا الرأى (٣) لأنه يرى فيه إنكارا لحكمة الخالق .

إذن فالتفرقة التى يقررها المتكلمون وابن سينا بين الواجب والممكن تتناقض مع فكرته القائلة بوجود هوّة فاصلة بين العلم والإرادة الإلهيين وبين العلم والإرادة الإنسانيين .

غير أن « توماس الأكوينى » أراد التوفيق بين هاتين الفكرتين عندما تخيل أنه يستطيع التفرقة فى العقل الإلهى بين « علم الرؤية » ، و « علم مجرد الإدراك » . ونؤكد نحن — فى حدود ما نعلم — أن أبا الوليد بن رشد لم يقرر قط هذه التفرقة ؛ بل إن فكرته عن الممكن تتنافى مع ذلك تماما ؛

---

(١) مناهج الأدلة ، نص سبق الاستشهاد به ص ٢٣٩ .

(٢) انظر كتاب Sertilanges, La Philosophie de Saint Thomas, Liv IV; ch.3 .

(٣) هذا هو الاتجاه العلمى بعد انتهاء أزمة الحتمية فى العصر الحديث انظر كتابنا المنطق الحديث ومناهج البحث . الانجلو المصرية . الطبعة الثالثة . أزمة مبدأ الحتمية .

لأنه يرى أن الإمكان لا يمكن تطبيقه إلا على الطبيعة ، ومن وجهة النظر الإنسانية وحدها .

ويقول « روجييه » ، اعتماداً على هذه الفكرة التى حددها فيلسوفنا ، إن ابن رشد يقول بأن الله لا يستطيع أن ينقل الشيء من العدم إلى الوجود ، أو من الوجود إلى العدم ؛ وأنه لا يستطيع الخلق من العدم .(١) وربما أمكن أن يقال مثل هذا الكلام لو أن ابن رشد لم يفرق دائما بين عالم الغيب وعالم الشهادة . فلما غفل «روجييه» عن أن هذه التفرقة هى المحور ، الذى يدور حوله المذهب الدينى الفلسفى لابن رشد ، انتهى إلى إكراه هذا الفيلسوف على فكرة لم تخطر بذهنه قط .(٢)

إن التفرقة بين الواجب والممكن تفرقة عقلية ، وهى لا تقوم على أساس من حقيقة الوجود نفسه . ثم إن مقولات العقل الإنسانى لا يمكن تطبيقها على العلم الإلهى ؛ لأن الله لا يفكر عن طريق المعانى الكلية كما نفعل نحن . وليس معنى ذلك ، بحال ما ، أن أفعاله تصدر عنه بصفة اضطرارية . وهذا هو ما يؤكده ابن رشد عندما يقول : « والفلاسفة ليس ينفون الإرادة عن البارى سبحانه ، ولا يثبتون له الإرادة البشرية لأن [الإرادة] البشرية إنما هى لوجود نقص فى المريد ، وانفعال عن المراد . فإذا وجد المراد له تم النقص ، وارتفع ذلك الانفعال المسمى إرادة . وإنما يثبتون له من معنى الإرادة أن الأفعال الصادرة عنه هى صادرة عن علم . وكل ما صدر عن علم وحكمة فهو صادر بإرادة الفاعل ، لا ضروريا طبيعيا ؛ إذ ليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه ، كما حكى هو [الغزالى] عن الفلاسفة ، لأنه

---

(١) Rougier; La Scolastique et le Thomisme. liv. II, première partie ch. 6.

(٢) هذا إلى أن الفيلسوف القرطبى ينكر نظرية الفيض ، ويقول بأن الله يخلق العالم من العدم — انظر هذا الكتاب القسم الأول ، الفصل الثانى : الفقرتين : ٤ ، ٥ من ص ٩٨ إلى ١٢٣ .

إذا قلنا إنه يعلم الضدين لزم أن يصدر عنه الضدان معاً ، وذلك محال . فصدور أحد الضدين عنه يدل على صفة زائدة عن العلم ، وهى الإرادة . هكذا ينبغى أن يفهم ثبوت الإرادة فى الأول عند الفلاسفة . فهو عندهم عالم مريد عن علمه ضرورة ... بل فعله عند الفلاسفة لاطبيعى بوجه من الوجوه ، ولا إرادى باطلاق ؛ بل إرادى منزه عن النقص الموجود فى إرادة الإنسان . ولذلك اسم الإرادة مقول عليهما باشتراك الاسم ، كما أن اسم العلم كذلك على العلم بين القديم والحادث . » [1]

وإذن فمقولات العقل الإنسانى لا تنطبق على العقل الإلهى . والحق فى رأى ابن رشد أنه ليست هناك مقولة ما يستطيع المرء تصورها بحيث تنطبق على علمه تعالى . فإذا تساءل أحد إذا كان الله يعلم الممكن والواجب أو يفرق بينهما فمعنى ذلك أنه يتساءل إذا كان الله يعلم على غرار الإنسان . ويتفق لهذا الفيلسوف أن يستخدم فى ردوده على الغزالى بعض العبارات التى توهم أنه يصف العلم الإلهى بناء على علم الإنسان . لكن يجب ألا نسارع إلى التسليم بهذا الفرض ؛ لأن فيلسوفنا يرد على خصمه بالعبارات التى يستطيع هذا الأخير فهمها . فقد قال ابن رشد منذ قليل : « ليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه كما حكى هو عن الفلاسفة ، لأنه إذا قلنا إنه يعلم الضدين لزم أنه يصدرا عنه الضدان معاً . » فهذه الجملة لا تدل على شىء آخر سوى فرض من الفروض يراد به دحض اعتراض الغزالى ، ولا يهدف إلى تقرير أن الله يعلم الضدين على النحو الذى نلاحظه فى علم الإنسان . [2]

فالقول بأن الله يعلم الضدين ليس إلا فرضا يستعين به فيلسوفنا لغرض محدد . لكنه ليس فكرة أصيلة عنده ، إذ تتناقض هذه الفكرة مع مذهبه

---

(١) تهافت التهافت ط . بيروت ص ٤٣٨ ــ ٤٣٩ (XI; 25-26 pp. 438-439)

(٢) يقرر ابن رشد تفرقته بين هذين العلمين عند ما يقول : « فلا يفهم من معنى الإرادة إلا صدور الفعل مفترنا بالعلم . . فنى العلم الأول بوجه ما علم بالضدين . » ط بيروت ص ٤٣٩ .

الفلسفى الذى برهنا حتى الآن على اتساقه . ذلك أن معرفة الضدين إنما تكون عن طريق المعانى الكلية . والله لا يفكر فى الأشياء عن طريق هذه المعانى ، وإنما يفكر بذاته التى لا تنطوى على معانى متضادة .

ومن الخطأ الفاحش أن ننسب إلى هذا الفيلسوف النظرية القائلة بأن الله يعلم الضدين ؛ لأنه هو الذى يقرر أن معنى الصواب والخطأ خاص بالعلم الإنسانى لا بالعلم الإلهى . فليس هناك معيار يفرق بين الصواب والخطأ بالنسبة إلى الله تعالى ؛ بل ذلك معيار إنسانى فقط . وذلك لأن كل ما يعلمه الله هو الحق نفسه : « مثال ذلك أن الإنسان يقال فيه إما أن يعلم الغير وإما أن لا يعلمه ، على أنه متناقضان ، إذا صدق أحدهما كذب الآخر ، وهو سبحانه يصدق عليه الأمران جميعاً ، أعنى الذى يعلمه ولا يعلمه ، أى لا يعلمه بعلم يقتضى نقصاً ، وهو العلم الإنسانى ، ويعلمه بعلم لا يقتضى نقصا ، وهو العلم الذى لا يدرى كيفيته إلا هو . »

إذن ننتهى إلى هذه النتائج الثلاث ، وهى :

١ — أن التفرقة بين الواجب والممكن تفرقة منطقية ، ومعنى ذلك أنها تتم عن طريق المعانى الكلية . ومن ثم فهى تفرقة إنسانية .

٢ — أن التفرقة فى الأشياء الممكنة بين ما يمكن تحقيقه وبين ما يستحيل تحقيقه — على النحو الذى قرره ابن سينا والمتكلمون — تفرقة منطقية أيضاً ، ولكنها لا تقوم على أساس واقعى من حيث الوجود .

٣ — أن التفرقة فى العلم الإلهى بين « علم الرؤية » و « علم مجرد الإدراك » ، كما يذهب إلى ذلك « توماس الأكوينى » معناها المماثلة بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى .

(١) تهافت التهافت ص ٤٤٥ — ٤٤٦ (XI; 41-42 pp 445-446).

وحينئذ نعتقد أننا نقرر هنا تناقضاً فى مذهب « الأكوينى » ؛ لأن هذا المفكر ينسب إلى الله عقلا لا يختلف عن عقل الإنسان ، ثم يؤكد فى الوقت نفسه ، وفى كل مناسبة ، ضرورة استخدام طريق التنزيه إلى جانب طريق التشبيه .

ب — وجهة نظر « توماس الأكوينى » :

سبق أن بينا كيف انتهى « الأكوينى » إلى الوقوع فى هذا التناقض[١] عندما حاول التوفيق بين الفكرة الأرسطوطاليسية عن الوجود بالقوة وبين فكرة ابن سينا عن الوجود الممكن . ونقول هنا إنه إذا اتفق له أن ينتهى إلى تكوين فكرة عامة يبدو أنها بريئة من التناقض فإنه يضطر إلى التضحية بفكرة مخالفة الله للحوادث أى بمبدأ التنزيه ، لكى يثبت أن الله حر الإرادة ، على غرار ما نعلمه من أمر الإنسان الذى يختار أحد الضدين .

وقد نجا ابن رشد من هذا التناقض ، لأنه عرف كيف يفرق بين فكرة « القوة » وفكرة « الإمكان » . فهو لا يجد أية ضرورة تدعوه إلى التضحية بتفرقته الشهيرة بين عالم الغيب وعالم الشهادة . وهو يرى أن فكرة الإمكان ، كما يفهمها ابن سينا (وكما يتصورها « الأكوينى » على إثره) فكرة مضادة لفلسفة أرسطو ، وهى فوق ذلك مضادة للحكمة الإلهية .

وهنا يبتعد « توماس الأكوينى » عن أرسطو وشارحه الأكبر ، ويكاد يضطر إلى متابعة ابن سينا وقبول نظريته عن الأشياء الممكنة . وكيف يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ، إذا كانت نظرية الممكن هى الأساس الذى تعتمد عليه التفرقة بين الماهية والوجود ؛ لأن الممكن ، الذى قد يوجد على نحو مخالف لما هو عليه ، لا يكتسب الوجود من ذاته [per se] ؛ بل من غيره [ab alio] .

ولنر الآن كيف سيطرت تفرقة ابن سينا بين الممكن والواجب على فكرة

(١) أنظر ص ٢٠٨ من هذا الكتاب .

« الأكوينى » عن العلم الإلهى للممكنات المستقبلة واللاّمتناهى والعدم ؟
لقد بينا ، بمناسبة علم الله للممكنات المستقبلة أن « الأكوينى » يتفق إلى حد ما مع فيلسوفنا[1] ويتحقق هذا الاتفاق عندما يقول هذا المفكر ، على غرار الفيلسوف القرطبى : إن العلم الإلهى يوجد دائماً ولا يخضع لفكرة الزمن ؛ لأن الوجود الأسمى أو الوجود الإلهى مقياس للزمن . لكنه يختلف عن فيلسوفنا عندما يقرر وجود الإمكان أو الاحتمال فى الطبيعة باعتبار أنه نتيجة لتخلف الأسباب الثانوية ؛ فى حين أن ابن رشد يقرر أن الإمكان لايدل على شىء آخر سوى جهلنا للأسباب ، فهو يذهب إلى وجود حتمية مطلقة فى الطبيعة . غير أنها ليست حتمية عمياء ، وإنما هى دليل على العلم والحكمة والعناية .

وقد بدأ الخلاف بين هذين المفكرين أشد مايكون وضوحا عندما تساءل « الأكوينى » إذا كان الله يعلم العدم ، وذلك لأنه يدخل الممكنات التى لا تتحقق فى الماضى والحاضر والمستقبل تحت طائفة الأشياء التى توجد بالقوة .[2] وهذه الأشياء الأخيرة هى التى يقال إن الله لا يعلمها بعلم الرؤية [Connaissance de vision] ؛ بل يعلم بمجرد الإدراك [Simple intellection] .

ولا يلبث أن يبين لنا « الأكوينى » السبب الذى دفعه إلى التوفيق بين هاتين الفكرتين المختلفتين ، أى بين فكرة الوجود بالقوة ، وفكرة الإمكان التى تنسب إلى ابن سينا . فالسبب فى التفرقة فى العقل الإلهى بين العلم للأشياء الضرورية وبين علم الأشياء الممكنة التى يستحيل تحقيقها[3] هو السبب الآتى الذى يقدمه لنا الأكوينى بنفسه هذه المرة عندما يقول :

(١) انظر هذا الكتاب ص ٢٤١ .
(٢) انظر هذا الكتاب ص ٢٧٢ — ٢٧٣ .
(٣) هذه العبارة نفسها تنطوى على التناقض .

« وإنما نستخدم هذا النحو من التعبير لأننا نسلم فيما بيننا أن الأشياء ، التى يراها المرء ، لها وجود خاص مستقل عن الشخص الذى يرى . » فما معنى ذلك فى نظر هذا المفكر ؟ إنه يريد القول بأن الموجودات الأخرى فيما عدا الله تتكون فى الواقع من ماهية ووجود . لكننا نعلم أن ابن رشد سبق أن قرر أن هذه التفرقة بين الماهية والوجود ليست سوى وجهة نظر عقلية . وقد بينا أن هذه التفرقة وليدة تفرقة أخرى ، وهى الخاصة بالممكن والواجب . إذن نقول فى الجملة إن الحافز الذى دفع « الأكوينى » إلى التفرقة بين هذين النوعين من العلم الإلهى هو أنه يفرق من الماهية والوجود فى الكائنات المخلوقة . والدليل على أنه أخذ فكرة هذه التفرقة من فكرة ابن سينا فى الممكن ، هو أنه يذكرها على وجه التحقيق بمناسبة الحديث عن الممكنات التى تتحقق فى وقت ما والممكنات التى لا تخرج إلى حيز الوجود مطلقا ، وهى الممكنات المستحيلة إذا جاز مثل هذا التعبير الذى ينطوى على التناقض . والواقع أن « الأكوينى » يعتقد أن الله يعلم هذه الممكنات المستحيلة ، وأنه يمكن تبعا لذلك أن يقال إن الله يعلم العدم .

وأيا كان الأمر ، فقد استحدث « الأكوينى » هذه التفرقة بين هذين العلمين بمناسبة الحديث عن الممكنات المستقبلة ، فقال إن الله يعلم الممكنات التى لا تتحقق مطلقا يعلم هو مجرد إدراك[1] ، ثم استخدمها أيضا بمناسبة حديثه عن العلم الإلهى بما لا نهاية له من الأشياء .

ومع ذلك ، فإنه لا يتخلى لهذا السبب نفسه عن مبدأ التنزيه الذى أخذه عن فيلسوف قرطبة ، لكى يبين لنا أن الله يعلم مالا نهاية له على نحو مخالف لعلم الإنسان ، لأنه يعلمه دفعة واحدة . إذن فنحن نجده يوفق بين فكرتين يعسر التوفيق بينهما ؛ بل يؤلف بين أمرين متناقضين . ففى الواقع كيف يمكنه أن يفرق فى العقل الإلهى بين الممكن والواجب ،

---

(١) Sum. Theol. I. q 14 art. 5. ad Resp.

ثم يأتى بعد ذلك ليؤكد لنا أن علم الله لا يشبه علم الإنسان فى شىء ؟ وكيف يمكن ، من جانب آخر ، أن نوفق بين النظرية الرشدية القائلة بأن علم الله سبب فى وجود الأشياء ، وبين نظرية « الأكوينى » التى تقرر لنا أن الله يعلم الممكنات التى يستحيل أن تخرج إلى حيز الوجود ؟

وقد فطن « الأكوينى » نفسه ، فى وقت ما ، إلى ما فى ذلك من التناقض ، فحاول التخلص من هذا التناقض بأن جعل يحور فكرته عن سببية العلم الإلهى ، وعن الصفات الإلهية تبعا لذلك . ففيما مضى كانت الصفات هى عين الذات ، ولم تكن متعددة ، فى نظر كل من « الأكوينى » وابن رشد ، إلا بسبب وجهة نظرنا الإنسانية التى تفرق بين العلم والحياة والإرادة وغيرها من الصفات . لكن « الأكوينى » يتناسى هنا تلك الفكرة الأساسية عنده ؛ لأنه يريد حل مشكلة جديدة وقع فيها بسبب تأرجحه بين ابن سينا وابن رشد . فما السبيل إذن إلى الخروج من هذا المأزق ؟ لقد اعتقد « الأكوينى » أنه يستطيع الخروج من التناقض إذا فرق تفرقة حقيقية بين علم الله وإرادته . وهذا هو ما يعبر عنه بقوله[1] : « أما بالنسبة إلى العلم الإلهى فيجب القول بأن علم الله ليس سببا فى وجود الأشياء إلا إذا كان مقترنا بإرادته . »[2] وإذن فليس من الضرورى أن كل شىء يعلمه الله يوجد ، أو وجد ، أو يجب أن يوجد يوما ما ؛ بل يتحقق ذلك فقط لما أراد أو سمح بوجوده . ولذا فإن علم الله ليس خاصا فحسب بالأشياء التى توجد ؛ بل يشمل تلك الأشياء التى يمكن أن توجد . »

وهكذا نرى أن « الأكوينى » لما أراد الاحتفاظ بالتفرقة التى قررها ابن سينا بين الواجب والممكن اضطر إلى تحديد دلالة النظرية التى سبق له

---

(١) Ibid. ad 3 um .

(٢) قارن مسلك « الأكوينى » هنا بمسلك ابن رشد فى النص الذى أوردناه فى هامش ص ٢٦٤ .

التسليم بها دون تحفظ ما ، ونعنى بها نظرية سببية العلم الإلهى التى وصفها بعض مؤرخيه بأنها الدرة الفريدة فى مذهبه ! ومهما يكن من شىء فإن هذه النظرية أصبحت نسبية ؛ بل مظنونا فيها بعد أن كانت مطلقة . ولم يعد العلم الإلهى سبباً فى وجود شىء من الأشياء إلا إذا اقترنت الإرادة به . ومعنى ذلك أن «الأكوينى» اضطر إلى التفرقة الحقيقية بين الصفات الإلهية. ويرجع ذلك كله إلى أنه حريص على التفرقة بين الواجب والممكن لكى يبرهن على حرية الإرادة الإلهية .

غير أنه ينسى التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة بمناسبة هذه الصفة الأخيرة . وذلك لأنه ينسب إلى الله إرادة شبيهة بإرادة الإنسان التى تختار أحد الضدين ، أى تختار بين الممكن الذى يخرج إلى حيز الوجود وبين الممكن الذى لاسبيل إلى تحقيقه . وحقيقة لنا أن نسأل : وكيف نستطيع أن نسميه ممكناً إذا كان هو نفسه يسوى بينه وبين العدم أو المستحيل ؟

وأيا كان الأمر فإنه لما ماثل بين حرية الإرادة الإلهية وبين حرية الإرادة الإنسانية نسى هذا المبدأ الشهير وهو « أنه من المستحيل أن ينسب شىء ما إلى الله وإلى المخلوقات بمعنى واحد . »[1] لقد سبق أن قال[2] : « إن عقلنا لما كان يعرف الله بمخلوقاته ، فإنه متى أراد التفكير فى الله استعان على ذلك بالمعانى الكلية التى ترتبط بضروب الكمال التى يوجدها الله فى المخلوقات ؛ وهذه الضروب من الكمال توجد سلفا فى الله على هيئة وحدة لا تركيب فيها . غير أننا نستطيع التفرقة فى هذه الكمالات بين العلم والإرادة اللذين يوجدان فى الله على هيئة وحدة مجردة من كل تركيب . »

إذن ما السبب الذى يلجىء « الأكوينى » إلى هذه المتناقضات ، إن لم يكن هو حرصه على التمسك ، مهما كلفه الأمر ، بالتفرقة بين الممكن والواجب ؟

---

(١) Sum. Theol. I. q. 13. art. 5: ad Resp.

(٢) Ibid: art. 4. ad Resp.

ونعتقد أن فلسفة ابن رشد لو عرفت قبل فلسفة ابن سينا فى العصور الوسطى فلربما بدا لنا مذهب « الأكوينى » فى صورة أخرى . لكن التفرقة بين الواجب والممكن كانت قد أدت لتوماس الأكوينى خدمات جليلة جدا ، بحيث كان لا يستطيع التحرر منها بين لحظة وأخرى ، بعد أن عرف فلسفة ابن رشد . ذلك أن هذه التفرقة تعد نقطة البدء لبرهانه الثالث على وجود الله : « وذلك باعتبار أن هذا البرهان الثالث ، يقرر ، على غرار ما نعرفه لدى المتكلمين ، أن الممكن لا يكتسب وجوده من ذاته ؛ بل يتضمن التفرقة بين الماهية والوجود فى الأشياء المخلوقة .

فهذه التفرقة — التى رأينا أن فلاسفة العرب وبخاصة الفارابى قد ألقوا عليها ضوء امفعما — هى ، التى تصبح المحرك الخفى لجميع براهين «الأكوينى» على وجود الله . »[1]

إذن ، فقد كان من المستحيل أن يتخلى هذا المفكر عن تلك التفرقة ؛ لأن التخلى عنها معناه القضاء على مذهبه الفلسفى بأسره تقريبا . وهكذا نجد أنه يؤكد هذه التفرقة بدلا من أن يتحرر منها . وهو يدعمها على نحو عجيب بحيث يدخلها فى العقل الإلهى نفسه . ومع ذلك فإن هذا لا ينجيه من الوقوع فى التناقض فى كثير من الأحيان .

* * *

نستطيع إجمال رأينا فى هذا القسم الثانى من كتابنا ، فنقول : لقد سلم « الأكوينى بنظرية ابن رشد فى العلم الإلهى ، وارتضاها فى جميع تفاصيلها وتعرجاتها على وجه التقريب . ذلك أننا رأينا كيف اعتمد هذا المفكر على نظرية رشدية بمعنى الكلمة ، لكى يجد حلا لجميع المشكلات

---

(١) E. Gilson. Le Thomisme, 4e éd. P. 99.

الدينية الفلسفية التى ترتبط بمسألة علم الله لذاته ، وللأشياء الأخرى . وتلك النظرية هى التى ادعاها « الأكوينى » لنفسه وعبر عنها بقوله :
[Scientia divina est causa rerum] .

ومهما يكن من أمر هذا الادعاء فإن كلا من ابن رشد « والأكوينى » قد استخدم نظرية « سببية العلم الإلهى » للبرهنة على أن العلم الإلهى واحد لا يتغير . كذلك استخدمت هذه النظرية للبرهنة على أن الله يعلم الأشياء الجزئية علما خاصا محددا . والأشياء المستقبلة ، وكل ما يبدو لنا أنه غير متناه وهلم جرّا .

غير أن « الأكوينى » ، الذى يحتفظ بتفرقة ابن سينا بين الواجب والممكن ، يبتعد شيئا فشيئا عن ابن رشد . وقد كان هذا الأخير صاحب الفضل الأول فى ابتكار نظرية متسقة عن العلم الإلهى ، يمكن أن تتفق مع المذهب الأرسطوطاليسى دون عسر ما ، وذلك متى قررنا أن الله خالق الكون ، بدلا من أن يكون غريبا عنه . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن ابن رشد حور مذهب أرسطو فى هذه المسألة ، فانتهى إلى نظرية فى العلم الإلهى يمكن القول بأنها أرسطوطاليسة . ففيلسوفنا يرفض التفرقة بين الممكن والواجب ؛ لأنه يرى أنها تتنافى مع روح المذهب الأرسطوطاليسى ، ولأنها تنقض من جانب آخر فكرة العناية الإلهية .

أما « توماس الأكوينى » فقد حاول الجمع بين ما لا يمكن الجمع بينه ، أى أنه اعتمد على المبادئ الرشدية والأرسطوطاليسية لكى يصف العلم الإلهى ، وذلك فى الوقت الذى يحتفظ فيه دائما بالتفرقة بين الممكن والواجب . وهكذا اضطر إلى التسليم بوجود علمين هما : أولا علم الله للأشياء الممكنة التى يتحقق وجودها فى وقت ما ، وهذا هو ما أطلق عليه اسم « علم الرؤية » . أما العلم الثانى فخاص بالأشياء الممكنة التى لا يتحقق

وجودها على الإطلاق [وعندئذ نتساءل لماذا يصر على تسميتها بالأشياء الممكنة ؟] وهو العلم الذى يمكن أن نسميه تبعاً للأكوينى « علم مجرد الإدراك » .

والعلم الأول من هذين العلمين يتفق تماماً مع نظرية « سببية العلم الإلهى » والعلم الثانى وليد فكرة « الأكوينى » عن الإرادة الإلهية . وقد بينا أن هذه الفكرة الأخيرة تتناقض مع مبدأ التنزيه [Voie de négation]، ومع نظرية الصفات الإلهية . ونحن نعلم أن « الأكوينى » أخذ كلا هذين الأمرين عن ابن رشد .

كذلك بينا أن فكرته عن الإرادة الإلهية تختلف عن فكرة الفيلسوف القرطبى الذى أكد مخالفة هذه الإرادة للإرادة الإنسانية مخالفة تامة . أما « الأكوينى » الذى وقع فى التشبيه — بعد أن حلق قليلا فى سماء التنزيه — فإنه يقرر أن الله يختار أحد الضدين ، كما لو كان الله يفكر تفكيرا إنسانياً ، أى عن طريق المعانى الكلية .

ونعتقد ، آخر الأمر ، أننا نوجد هنا حيال تناقض جوهرى فى مذهب « الأكوينى » . . ويرجع هذا التناقض ، فى التحليل الأخير ، إلى تمسكه بتفرقة ابن سينا بين الواجب والممكن ، وذلك لأن هذه التفرقة هى الأساس الأول الذى تعتمد عليه التفرقة بين الماهية والوجود عند كل من ابن سينا و « توماس الأكوينى » . [1] ولا يستطيع مؤرخو فلسفة « الأكوينى » إنكار هذه الحقيقة ، وهى أن التفرقة بين الماهية والوجود هى محور تلك الفلسفة بأسرها .

---

(١) انظر كتابه الإشارات والتنبيهات طبعة ليدن — ص ١٤١ — ١٤٤ .

فهرس

القسم الأول (ص ٥ إلى ص ١٢٣)

الفصل الأول [ص ٥ — ص ٤٢]

تمهيد عام — صفحة

١ — نظرية الكون والمعرفة ٥
٢ — ابن رشد يرفض نظرية الفيض . . . . . . ٦ — ٩
٣ — مذهب إشراق ومذهب واقعى . . . . . ٩ — ١١
٤ — نظرية المعرفة عند ابن رشد . . . . . . ١١ — ١٥
٥ — « توماس الأكوينى » ونظرية الاتصال . . . . ١٦ — ١٨
٦ — تحريف المذهب الفلسفى الحقيقى لابن رشد . . . ١٩ — ٢١
٧ — مصدر هذا التحريف . . . . ٢١ — ٢٣
٨ — أصالة ابن رشد . . . . ٢٣ — ٢٧
٩ — توارد خواطر أم اقتباس ؟ . . . . . . ٢٧ — ٣٥
١٠ — « توماس الأكوينى » تلميذ لابن رشد . . . . . ٣٥ — ٤٢

الفصل الثانى [ص ٤٣ — ص ٨١]

كيف عرف توماس الأكوينى فلسفة ابن رشد

الفصل الثالث [ص ٤٣ — ص ١٢٧]

نظرية الفيض

١ — منهج ينبغى اتباعه . . . . ٨١ — ٨٥
٢ — نظرية الفيض عند الفارابى . . . . ٨٥ — ٨٧

صفحة

٣ — نظرية الفيض عند ابن سينا . . . . . . ٨٧ — ٩١
٤ — تحريف فكرة ابن رشد : . . . . .
ا — موقف «مونك» . . . . ٩١ — ٩٤
ب — موقف «رينان» . . . . ٩٤ — ٩٨
٥ — ابن رشد يرفض نظرية الفيض . . . . . . ٩٨ — ١١٠
٦ — نظرية الفيض مناقضة لفلسفة ابن رشد :
ا — الماهية والوجود . . . . . . ١١١ — ١١٤
ب — فكرته عن نشأة الكون . . . . . ١١٤ — ١١٨
حـ — الخلق من العدم . . . . . . ١١٨ — ١٢٣
ى — نظرية المعرفة ١٢٣

القسم الثانى

نظرية العلم الإلهى [ص ١٢٦ — ص ٢٧٣]

الفصل الأول [ص ١٢٧ — ص ١٤٧]

العلم والذات الإلهية

١ — تمهيد . . . . ١٢٧ — ١٣١
٢ — هل يوجد علم إلهى ؟ . . . . ١٣١ — ١٣٨
٣ — علم الله شىء واحد مع ذاته . . . . . . ١٣٨ — ١٤٧

الفصل الثانى [ص ١٤٨ — ص ١٧٢]

موضوعات العلم الإلهى

١ — علم الله لذاته ولغيره . . . . ١٤٨ — ١٦١
٢ — العلم الإلهى سبب فى وجود الأشياء . . . . ١٦٢ — ١٧٢

الفصل الثالث [ص ١٧٣ — ص ١٩٨] صفحة

هل العلم الإلهى كلى أم جزئى ؟ ١٧٣ — ١٩٨

الفصل الرابع [ص ١٩٩ — ص ٢١٩]

هل العلم الإلهى واحد أم متعدد ؟

ا — موقف مؤرخى الفلسفة من ابن رشد . . ١٩٩ — ٢٠٠

ب — موقف ابن رشد . . . . . . ٢٠١ — ٢١١

حـ — موقف « توماس الأكوينى » . . ٢١١ — ٢٢٠

الفصل الخامس [ص ٢٢٠ — ص ٢٣٧]

العلم الإلهى وفكرة الزمن

ا — موقف ابن رشد . . . . . . ٢٢٠ — ٢٣٢

ب — موقف « توماس الأكوينى » . . . . ٢٣٣ — ٢٣٧

الفصل السادس (ص ٢٣٨ — ص ٢٦٠)

موضوعات العلم الإلهى

١ — علم الله للممكنات المستقبلة :

ا — وجهة نظر ابن رشد . . . . . . ٢٣٨ — ٢٤٠

ب — وجهة نظر « توماس الأكوينى » . . . ٢٤١ — ٢٤٤

٢ — هل يعلم الله ما لانهاية له :

ا — وجهة نظر ابن رشد . . . . . . ٢٤٥ — ٢٤٦

ب — وجهة نظر « توماس الأكوينى » . . . ٢٤٦ — ٢٥٠

٣ — هل يعلم الله الشر ؟

ا — وجهة نظر ابن رشد . . . . . . ٢٥٠ — ٢٥٣

ب — وجهة نظر «توماس الأكوينى» . . . ٢٥٣ — ٢٥٦

صفحة

٤ — هل يعلم الله العدم ؟ . . . .

ا — وجهة نظر ابن رشد . . . . . . ٢٥٦ — ٢٥٧

ب — وجهة نظر « الأكوينى » . . . . . ٢٥٨ — ٢٦٠

الفصل السابع [ص ٢٦١ — ص ٢٧٣]

علم الرؤية وعلم مجرد الإدراك

فى مذهب الأكوينى

ا — وجهة نظر ابن رشد . . . . . . ٢٦١ — ٢٦٦

ب — وجهة نظر « توماس الأكوينى » . . . ٢٦٦ — ٢٧٣

* * *

فهرس المواد . . . . ٢٧٥ — ٢٧٨

فهرس الأعلام . . . . . . ٢٧٩ — ٢٨١

الاستدراك ٢٨٣

فهرس الأعلام

(أ)

ابن باجة : ٥ ، ٤٩ ، ١٤٤

ابن تيمية : ٢٤٠

ابن جبرول : ٥٤ ، ٦٤

ابن سينا : ٥ ، ٦ ، ٩ ، ١٥ ، ٣٦ ، ٤٥ ، ٤٩ - ٥٠ ، ٥٢ - ٥٣ ، ٥٥ ، ٥٧-٥٨ ، ٦٢-٦٣ ، ٦٥-٦٦، ٦٨، ٧٣، ٧٧، ٨٥ ، ٨٧ ، ٨٩-٩٣ ، ٩٥، ٩٨ - ٩٩ ، ١٠٣ - ١٠٦ ، ١٠٨ - ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٥ ، ١٢٠ ، ١٢٢ - ١٢٣ ، ١٤٣ ، ١٤٦ ، ١٤٨، ١٥٠ - ١٥١، ١٥٤ ، ١٥٧ ، ١٦٢ ، ١٦٩، ١٧٠ - ١٧٢ ، ٢٠٤ - ٢٠٥ ، ٢١٨ ، ٢٢٣ - ٢٢٥ ، ٢٤١ - ٢٤٤ ، ٢٤٨ - ٢٤٩ ، ٢٥٢ ، ٢٥٦ ، ٢٥٨، ٢٦٢ ، ٢٦٥ ، ٢٦٩ ، ٢٧١ ، ٢٧٣ .

ابن طفيل : ٩ ، ١٣ ، ١٩ ، ٤٩ ، ٥١ - ٥٣ ، ١٤٤

اتين دى برڤان : ٦٢ ، ١٠٩

أرسطو : ٥ ، ٦ ، ٧ ، ١٢ ، ٤٩ - ٥٠ ، ٥٢ - ٥٤ ، ٦٣ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٨٠ ، ٩٧ - ٩٩ ، ١٠١ - ١٠٣ ، ١٠٦ ، ١٠٨ - ١١٢ ، ١١٥، ١١٨ ، ١٢٠ ، ١٢٧ ، ١٤١ ، ١٤٥ - ١٥٠، ١٥٤ ، ١٨٣ ، ١٨٥ — ١٨٦ ، ١٨٨-١٩٠ ، ١٩٩- ٢٠٠ ، ٢١٨ ، ٢٣٥ ، ٢٤٣ ، ٢٤٧ ، ٢٥٧ ، ٢٥٩ ، ٢٦١ ، ٢٦٦ ، ٢٧٢ .

اسكندر دى هالس : ٤٤ ، ٥٧ ، ٦٣ - ٦٤ .

أسين بالاسيوس : ٢٠ ، ٢٣ ، ٢٩ - ٣٠ ، ٣٤ ، ٤٠ ، ٤٥ ، ٦٩ - ٧٩ ، ١٣٠ - ١٣١ ، ١٦٦ ، ١٧٧ - ١٧٩ ، ١٩٤ ، ٢٢٤ .

أغسطين (القديس) : ١٣١

أفلوطين : ٩ ، ١٠ ، ٩١

أمورى دى بن : ٣٨ ، ٥٠ - ٥١

ألبرت الأكبر : ٥٧ ، ٦٢ ، ٦٦ - ٦٨ ، ٧٤ ، ٧٨ ، ١٠٧ - ١٠٩

(ب)

دى بور : ١٦٠

بونا ڤنتير : ٦٥ - ٦٦

بياجيه : ٣١

(ت)

تريكو : ١٤٥

توماس الأكوينى : ٧ ، ٨ ، ١١ ، ١٣ - ٢٢ ، ٢٧ - ٣٧ ، ٣٩

٥٧ ، ٦٢ ، ٦٥ - ٦٦ ، ٦٨ - ٨١ ،
٩٥ - ٩٨ ، ١٠١ ، ١٠٣ ، ١٠٧ ،
١٠٩ ، ١١٦ - ١١٩ ، ١٢٨ -
١٣١ ، ١٣٤ - ١٣٨ ، ١٤٠ - ١٤٤ ،
١٤٦ ، ١٥٣ - ١٥٨ ، ١٦٤ ، ١٦٦ -
١٧٢ ، ١٧٧ - ١٧٨ ، ١٨١ - ٢٠٤ ،
٢١١ - ٢١٩ ، ٢٢٤ - ٢٢٦ ، ٢٢٩ ،
٢٣١ ، ٢٣٣ - ٢٣٤ ، ٢٣٦ - ٢٣٧ ،
٢٤١ - ٢٤٣ ، ٢٤٦ - ٢٥٠ ، ٢٥٣ -
٢٥٤ ، ٢٥٨ - ٢٦٠ ، ٢٦٢ ، ٢٦٥ -
٢٧٣

(ج)

جان بكهام : ٦٦ ، ٧٣
جلسون : ٨٠ ، ١٠٧ - ١٠٨ ،
١٧٩ ، ١٨١ ، ٢٠٠ ، ٢٣٤ ، ٢٤٣ ،
٢٤٨ ، ٢٥٤ ، ٢٧١
جوتييه : ١١٤
جورس : ٣٦ ، ٦٥ - ٦٦ ، ٦٨
جيل دالبي : ٦٦
جيوم دوكسير : ٦٣
جيوم دي ڤرني : ٤٩ - ٥٠ ،
٥٢ - ٥٥ ، ٥٧ ، ٦٢ - ٦٤ ، ٦٧ ،
١٨٩

(د)

داڤيد دي دينان : ٤٨ ، ٤٩
دومنيك دي جونديسالڤي :
٤٦ ، ٥٤
دوهم : ٤٤ ، ٥٢ ، ٦٣ ، ٦٥ ،
١٠٩ ، ١١٢ ، ١١٥ ، ١١٧ - ١١٨ ،
١٢٠ ، ١٤٤ ، ٢٢٥

(ر)

الرازي : ٧٣
روبرت دي كورسون : ٤٨
روجر بيكون : ٥٨ ، ٥٤ ، ٦٤ - ٦٥
روجييه : ١١٣ ، ١١٥ ، ١٩٤ ،
٢٢٥ ، ٢٦٣
رودلف دي لونشان : ٥١
رولاند جوسلان : ١٤٣
ريموند بنافور : ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٦
ريموند دي كاستيل : ٤٦ ، ٤٨
ريموند مارتان : ٦٢ ، ٧٣ - ٧٨ ،
٢٢٤ - ٢٢٥
رينان : ٣٨ ، ٤١ - ٤٩ ، ٥٣ ،
٥٥ - ٥٦ ، ٥٨ ، ٦٩ ، ٧١ ، ٧٥ ،
٨١ ، ٨٣ ، ٩٤ - ٩٥ ، ٩٧ ، ١٠٤ ، ١١٣ ،
١٦٨ ، ١٧٧ ، ١٧٩ - ١٨١ ، ٢٠٠
رينو ڤييه : ٢٣٥

(ز)

زينون . ٨٥

(س)

سرتيلانج : ١٧ ، ٢١ ، ١٠٧ ،
١٣٦ ، ١٤٠ ، ١٥٣ - ١٥٤ ، ١٧٨ -
١٧٩ ، ١٨١ ، ١٩٠ - ١٩١ ، ٢٠٤ ،
٢١٣ - ٢١٥ ، ٢٣٢ ، ٢٣٥ - ٢٣٧ ، ٢٥٣

سيجير دى برابانت : ٣٦ ،
٦٨ - ٦٩ ، ١٨٨ - ١٨٩
سيمون دوتى : ٦٣

(غ)

الغزالى (أبو حامد) ٤٥ ، ٥٢-٥٣ ،
٥٥ ، ٧٧ ، ٩٦ ، ١٠٤ ، ١١٠-١١١ ،
١٢٢ ، ١٣٧-١٣٨ ، ١٤١ - ١٤٢ ،
١٤٤ - ١٤٥ ، ١٥١ ، ١٥٦ ، ١٦٥ ،
١٦٧ ، ١٧٣ ، ١٧٨ - ١٧٩ ، ١٨١ -
١٨٢ ، ١٨٦ ، ١٨٨ ، ٢٠٤-٢٠٥ ،
٢٠٧ ، ٢١٠- ٢١١ ، ٢٢٧ - ٢٢٩ ،
٢٤٠ ، ٢٦٣

(ف)

الفارابى (أبو نصر) : ٥ ، ٦ ،
٩ ، ١٨ - ١٩ ، ٤٠ ، ٤٥ ، ٤٦ ،
٤٨-٥٠ ، ٥٥ ، ٥٧-٥٨ ، ٦٢-٦٣ ،
٦٧ - ٦٨ ، ٧٣ ، ٨٤ - ٨٧ ،
٩٢ ، ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٣ - ١٠٤ ،
١٠٦ ، ١٠٨ ، ١١٠ - ١١٢ ، ١١٥ ،
١١٨-١١٩ ، ١٤٩ ، ١٥٧ ، ١٦١-١٦٢ ،
٢٠٤ ، ٢٠٧ ، ٢٧١ ،
فردريك الثانى : ٥٨ ، ٥٩ ،
٦٠ - ٦٢ ، ٧١
فيشت : ٣١ - ٣٢

(ك)

كاجيتان : ٢١٤ - ٢١٥
كارا دى ڤو : ٨٧ - ٨٩
الكندى : ٤٥

(م)

ماسينيو : ١٦٠
ماكريوس سكوتيس : ٤٦
ماندونيه : ٢٤ ، ٣٦ ، ٦٥ - ٦٦ ،
٧٨ ، ١٤٣ ، ١٨٨
مانفرد : ٦٠
موريس الأسبانى . ٤٩ ، ٥١
موسى بن ميمون : ٢٢ - ٣٨ ،
٤٧ ، ٥٢ ، ٥٥ - ٥٦ ، ٧٠ ، ٨٣ ،
٩٢ - ٩٣ ، ١٧٧ ، ٢٠٠ - ٢٠١ ،
٢٠٨ - ٢٠٩ ، ٢٣١-٢٣٢ ، ٢٣٥ ،
٢٣٧
موللر : ١٩ ، ١٩٩ ، ٢٠٨-٢٠٩
مونك : ٦ ، ٢٤ ، ٥٥ ، ٧٢-٧٣ ،
٨٣ ، ٩١-٩٤ ، ٩٧ ، ١٠٤ ، ١١٣ ،
١٢١ ، ١٧٧ ، ١٧٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠٨ ،
٢١٨
مورتييه : ٧٢
ميشيل سكوت : ٥٨ ، ٦٠ - ٦١ ،
٧١ - ٧٢

(هـ)

هاملان : ٩٣
هرمان الألمانى : ٦٠ - ٦١
هونستاوڤن : ٦٠ ، ٦١

(ى)

يعقوب أبا مارى : ٦٠

استدراك

صفحة	السطر	الخطأ	الصواب	صفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٦	١٨	بن رشد	ابن رشد	٨	١٦	محففة	مخففة
١٠	١٨	الذى	الذين	١١	٩	بين	فى
١٣	٢٣	الغرض	الفرض	١٦	٥	Rekexion	Reflexion
١٩	هامش	tee	tex	٢١	١٢	عن	عند
٢٣	٥	لخرجنا	خرجنا	٣٨	١٠	ميون	ميمون
٤٠	١٠	قدماس	توماس	٤١	٢٠	الثانى	الثالث
٤٧	٨	بن رشد	ابن رشد	٤٧	١١	بن ميمون	ابن ميمون
٤٩	٢٢	ا ... كى	لكى	٥٥	١٧	كان	كانت
٥٦	٩	يكون	يكونوا	٥٧	١٨	الحديث	الحثيث
٥٩	٣	شمف	شغف	٦٣	٩	فبينما	بينما
٦٤	١٨	روجى	روجر	٧٦	٥	فرص	فرض
٨٥	٥	أنضار	أنصار	٨٥	هامش	رينون	زينون
٨	١٠	piussance	puissance	٩٦	هامش	requs	rebus
١٠١	١	طلق	مطلق	١٠١	٢	بمختص	يختص
١٠٢	٢	كثل	مثل	١٠٢	١٧	ذكرت	ذكرنا
١٠٢	١٨	يجيب	يجب	١ ٧	هامش	179	177
١١٠	٩	إلاالواحد	إلا واحد	١١٠	١٥	الجدل	الجدلى
١١٨	٣	لنظره	لنظرية	١٣٨	٧	زمايالون	ما يزالون
١٣٦	٢٣	Iqitur	Igitur	١٦٢	٣	scicurtia	scientia
٧٣	١٢	أنه	إنه	١٨٨	هامش	latini	latin
١٩٢	٣	الواقع	الدافع	٢١١	٦	الجزائية	الجزئية
٢١٦	هامش	Umversalia	universalia	٢٤٠	٣	ولك	وذلك
٢٤٨	١٢	القدم	القوم	٢٤٩	١	الوجود	الموجود
٢٥١	١٣	ولمكان	لمكان	٢٥٤	١٢	يتطلبه	يتطلبانه

كتب المؤلف

١ — ابن رشد وفلسفته الدينية	مكتبة الأنجلو المصرية
٢ — مناهج الأدلة فى عقائد الملة مع مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام	»
٣ — المنطق الحديث ومناهج البحث	»
٤ — فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام	»
٥ — جمال الدين الأفغانى حياته وفلسفته	»
٦ — الإسلام بين أمسه وغده	»
٧ — نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى	»
٨ — نصوص مختارة من الفلسلسفة الإسلامية	»
٩ — العقل والتقليد فى مذهب الغزالى نشر ضمن مجموعة مهرجان الغزالى	وزارة الثقافة المجلس الأعلى للفنون والآداب

كتب مترجمة :

١ — فلسفة أوجست كونت لليفى بريل بالاشتراك مع الأستاذ الدكتور السيد محمد بدوى	»
٢ — قواعد المنهج فى علم الاجتماع - بتكليف من وزارة التربية	النهضة المصرية
٣ — تاريخ الأدب الفرنسى للانسون بتكليف من وزارة التعليم العالى	المؤسسة العربية الحديثة

٤ — التطور الخالق لبرجسون بتكليف من
وزارة الثقافة — المؤسسة العربية الحديثة

٥ — ميلاد الذكاء عند الطفل لبياجيه بتكليف من
وزارة التعليم العالى — الأنجلو المصرية

٦ — مقدمة فى علم النفس الاجتماعى لشارل بلوندل — «

٧ — مبادىء علم الاجتماع الدينى لرسروجيه باستيد — «

٨ — الموضوعات الأساسية فى الفلسفة المعاصرة
لاميل بريبه بتكليف من وزارة التعليم العالى — «

٩ — برجسون لأندريه كرسون بتكليف من
وزارة التعليم العالى — «

١٠ — الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية بتكليف من
وزارة التعليم العالى — عيسى البابى الحلبى

١١ — مسرحية لعبة الحب والمصادفة بتكليف
من وزارة الثقافة .

الناشر
مكتبة الانجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد — القاهرة

مطبعة مخيمر ت ٩٠١١٩٣